

汉译世界学术名著丛书

知性改进论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著



汉译世界学术名著丛书

知性改进论

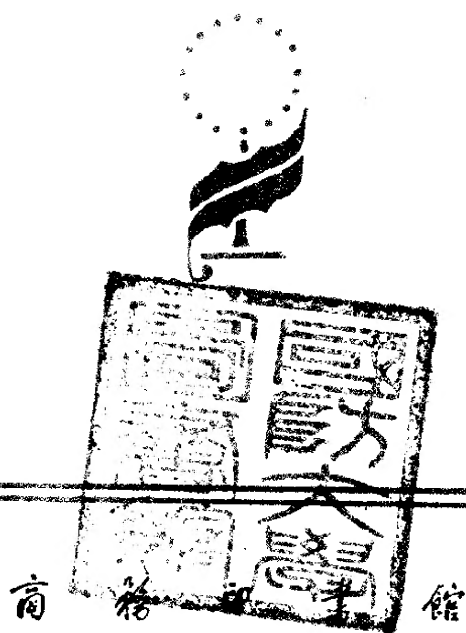


汉译世界学术名著丛书

知 性 改 进 论
并论最足以指导人达到对事物
的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

贺 麟 译



1986年·北京

汉译世界学术名著丛书

知 性 改 进 论

并论最足以指导人达到对事物
的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著 贺麟 译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街26号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·52

1957年2月第1版	开本 850×1168 1/32
1957年6月第1次印刷	字数 40千
印数 11,000册	印张 2 插页 4
定价 0.74 元	

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1985年10月

目 录

譯者序言·····	2
預告讀者·····	17
一 導言：論哲學的目的·····	18
二 論知識的種類·····	24
三 論知性·····	28
四 論想象·····	35
五 論界說·····	52
譯後記·····	60

譯者序言

——斯賓諾莎的方法論和認識論評介——

《知性^①改進論》是斯賓諾莎關於方法論和認識論的著作。這本書大約是他在 1661 年冬天到 1662 年春天所寫的。因為他在 1662 年 4 月左右給奧爾登堡的一封信^②里曾提到這篇文章的手稿。

這是一本沒有完成的著作。雖說沒有完成，却仍然是一篇可以告一段落的、內容豐富的獨立的論文，並且可以當作他的中心著作《倫理學》的導言來看。在本篇他自己所加的小注中，有幾處常常提到“我將于我的哲學中加以說明”。這裡所說的“我的哲學”即指他當時胸有成竹、計劃要寫的《倫理學》一書而言。

《知性改進論》作為方法論來看，是斯賓諾莎在這一段期間認真學習和研究培根的《新工具》（1620 年初次出版）和笛卡爾的著作，特別是他的《方法談》（1637 年初次出版）所提示的方法問題的繼承、發展與批判。

《知性改進論》與《新工具》的關係首先表現在篇名《知性改進》（De Intellectus Emendatione）上，因為在《新工具》中培根常常提到“校正知性”、“淨化知性”或“醫治和淨化知性的方式”。但差別在於：培根從經驗主義出發，認知性本身有病，須加醫治，且須注重

① “知性”的拉丁文為 intellectus，與德文的 der Verstand，英文的 understanding 或 intellect 同義，在這裡主要是理解力，理性認識的能力，思維、分析、推理的能力的意思，在斯賓諾莎時代，知性與理性還沒有象在康德和黑格爾那裡有嚴格的區別。我把 intellectus 有時譯作知性以表示它是與理性、感性並列的認識能力，有時譯作理智以表示它是與意志、情感、直覺有區別的理智作用。

② 參看《斯賓諾莎通信集》第六號信。

經驗或實驗，而斯賓諾莎則從理性主義出發，認知性為自然之光，本身無病，只須擴充發展。當然，經驗主義與理性主義都各有其片面性。其次，本篇所說的來自泛泛經驗的第二種知識，而“泛泛經驗”(experientia vaga)一詞也是從培根那里得來(見《新工具》第一〇〇箴言)，不過在這裡他說這種知識“本身不甚確定，無有必然性”，含有貶低經驗方法的意思。又如本篇第三十及三十一節所說的知識工具與物質工具的比喻，也是借用培根所說的“心的工具”和“手的工具”(見《新工具》第一卷第二箴言)。此外本篇第四十五節反對成見(prejudicia)顯然是繼承培根攻擊偶像(idola)的精神，因為培根有時也稱偶像為成見，而本篇第八十八和八十九節之攻擊名詞，則是與培根攻擊“市場的偶像”意思基本上相同。不過斯賓諾莎指出，培根與笛卡爾相同，都認“人的意志是自由的”^①，或者用培根自己的話說，“人的理智不是乾燥的光，而是有意志[和情感]浸透在裡面”^②。所以，在斯賓諾莎看來，培根和笛卡爾都把認識論建築在意志自由論上面，而斯賓諾莎則是從決定論出發來談認識，這是他對於培根和笛卡爾的認識論的深刻的批評。

斯賓諾莎的這冊《知性改進論》，與笛卡爾的關係尤其密切。最顯著的，如笛卡爾在他的《方法談》第三部曾提出“一個暫行的行為守則”，包含有三項條規，注重表示他“服從我國的法律和習慣，篤守上帝恩賜我從小就領受到的宗教信仰。”^③並保證“始終只求克服自己，不求克服命運，只求改變自己的欲望，不求改變世界的秩序。”^④其目的在於表示服從反動的政府和教會，以免受到迫害。斯賓諾莎在本書第十七節中亦訂立了三條“被認為很好的生活規

① 見《斯賓諾莎通信集》第二號信。

② 同上。

③ 《十六—十八世紀西歐各國哲學》，1958年三聯書店版，第111頁。

④ 同上書，第112頁。

则”性質約略相同。斯宾諾莎在第三条末也写上“对那些不違反吾人目标的一般习俗，都可以遵从。”（重点是笔者加的）这里表示他只是在“不違反自己目标”的情况下，才有条件地遵从习俗。这表示两人对宗教权威的态度有所不同。《方法談》和《知性改进論》在篇首都同样亲切地講述自己生活体验和思想过程，不过斯宾諾莎研究哲学的强烈的倫理动机，把寻求真理当作病人之寻求藥剂，与寻求至善、寻求理想的生活結合起来，在斯宾諾莎，真理是經過思想斗争、理性与欲望的斗争然后达到的至善、幸福生活。

而笛卡尔則主要从理智的求知和玄思出发。他为理智上的“怀疑和錯誤所困扰”。他讀过“人們認為最奇异、最稀有的学問的書籍”，他認為“一般人如果[在实践方面]判断錯了，他的推論所产生的后果就会立刻来处罚他，而一个讀書人所作的关于思辨的推理，則不产生任何結果”。^① 因此他保証他“只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序”。由此足見笛卡尔思想中虽有很光輝的唯物論一面，但作为一个二元論者，他却不像斯宾諾莎那样企图把知識、真理与生活实践結合起来，他的方法論和認識論是缺乏斯宾諾莎那种倫理傾向的。当然斯宾諾莎哲学中这种倫理傾向有其注重知識与生活实践相結合的积极一面，以及“尽力帮助别人使他們具有与我相同的知識，并且使他們的認識和願望与我的認識和願望完全一致”^② 的宣揚真理，使真理接近群众的热忱，但也有認為靜觀真理即可达到永恒无上的快乐的神秘主义趋势。

斯宾諾莎繼承和发展笛卡尔，最主要的方面乃在于几何学方法之广泛的运用。可以說，《知性改进論》从方法論这个角度来看，乃在于具体詳細地闡述几何学方法的性質及如何运用几何学方法来寻求科学知識，特別是寻求关于唯一存在的知識。这完全是笛

① 以上几句引文均見笛卡尔著《方法談》第一部。

② 本書第十四节。

卡尔的方法论的继承与发展。笛卡尔曾说,“我当时顶喜欢数学,因为数学的推理确切而且明白;但是我那时还没有觉察到它的真正的用处,当我想到它只不过用在机械技术上时,我觉得非常奇怪,它的基础既然这样稳固,这样坚牢,人们竟然没有在上面建造起更高大的建筑物。”^①笛卡尔这里所说的要在几何学的基础上建造起更高大的建筑物,就是要运用数学方法,主要地是几何学方法来建造哲学体系。笛卡尔曾运用几何学方法来论证他的哲学思想,而斯宾诺莎“依几何学次序证明”的《伦理学》就是建筑在几何学方法基础上的高大建筑物——哲学体系。这正是响应笛卡尔的号召。但他们两人最主要的差别在于:笛卡尔只应用几何学方法于研究自然(在他的《哲学原理》中,他声称要把物理学当作几何学来处理),不应用它来研究心灵,因为他认为人的意志是自由的,不能采取与研究自然同样的方法,而斯宾诺莎却宣称:“我将要考察人类的行为和欲望,如同我考察线、面和体积一样。”^②此外,从观点上来看,笛卡尔从“我思故我在”,亦即从我思即我在的唯心主义观点出发,来推演论证他的体系,而斯宾诺莎的体系则建筑在“唯一无限的实体必然存在”这一唯物主义的观点上。

以上简单说明了斯宾诺莎的《知性改进论》与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法谈》的关系。它们各自在不同方式下反映了当时新兴资产阶级发展科学技术的要求。它们都表现了反对经院哲学、反对传统权威、反对受经院哲学歪曲了的没有内容的形式逻辑。笛卡尔和斯宾诺莎广泛应用几何学方法,来研究变动发展,内容丰富的自然界,以及人类的生活,有其促进科学认识的作用。他们的方法论都讨论如何认识自然和心灵,寻求事物严密的、必然的且有永恒性的规律。方法论在近代初期的提出,实包含有反对不

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》1958年三联书店版,第105页。

② 斯宾诺莎:《伦理学》,1958年商务印书馆版,第90页。

可知论的唯物论的意义。本书有一个值得注意的副题叫做“并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径”，这就充分表示这书是建筑在可知论的基础上的。

本书共分五章，一百一十节。第一章，论哲学的目的，是本书，实际上是斯宾诺莎全部哲学的导言。这章特别重要，因为它突出地亲切地表明了斯宾诺莎哲学的伦理目的。这种用谈自己思想斗争发展过程的方式，交代自己学习哲学的目的和态度，最能引起读者的共鸣。他谈追求财富、荣誉和肉体快乐的危害性，和他坚决放弃它们而追求新的生活目的和真善、至善的决心，这就表出了他的哲学探求的伦理倾向。

第十二节说到善与恶和完善与不完善的概念只有相对的意义，随不同的观点而异，这表明他反对自柏拉图以来客观唯心主义者所崇奉的永恒的“善的理念”，和永恒而普遍的道德等抽象东西。明白指出善恶是相对的，是随各人“不同的观点”而异的，当然受时代的限制，他还不可能提出善恶的观念随阶级而异的历史唯物主义观点，但能够提出善恶的概念随不同的观点而异的学说，也就是对于客观唯心主义的伦理观点一个重大的打击。

斯宾诺莎也同其他哲学家一样，要追求真善、至善。他的可取的特点在于：第一，强调这种真善或至善是“人人皆可以分享的”（第一节），是“其他个人也都可以同样分享”的东西（十三节），“并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格”（十四节）。并且要求“组成这样一种社会，以便利于促进可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格”（十四节）。这表示他是有改造并建立新的社会以推广他的理想和目的的。第二，要达到至善“必须充分了解自然”（十四节），也就是了解自己周围的环境和所处的世界。他一方面注重道德哲学和儿童教育的研究，以增进人的品行和教养；一方面又注重研究医学，以增进健康，注重技术和机械学，以“节省生

活中不少的时间和劳力”(第十五节)。我們可以說，他把自然研究、技术增进和社会利益、倫理目的結合起来，这反映了当时进步的資產阶级的要求。

他所認為的至善或人生最高完善，他这里明确提出就是“人的心灵与整个自然相一致的知識”。这也就是他在《倫理学》第五部分中所反复闡明的“对于神(即自然)的理智的知与爱”。自然是永恒无限的，是第一性的东西，人是自然的一部分，但人的心灵可以通过理性，認識自然、爱自然 与自然打成一片，这样就是“人的心灵与整个自然一致”。斯宾諾莎这个根本观点是有詩意的(許多詩人都歌頌自然、都要求与自然打成一片，大文学家歌德的自然觀，基本上就是斯宾諾莎主义的)，是以研究自然为对象的科学家所愿遵循的，而且也是唯物主义的，不过，必須認識到，他的唯物主义还只是直觀的和形而上学的。他所謂自然也就正如馬克思所批評那样，乃是“形而上学地改了装的、脫离人的自然”。^①

斯宾諾莎在第一章里指出整个哲学的傾向和目的，直至第十六节方提出本書的任务即“研究認識的方法”，“寻求一种方法来医治知性，并且尽可能于开始时純化知性”，也就是說，方法論要為他的世界觀服务。要使“一切科学皆集中于一个最終目的”、“我們的一切行为与思想都必須集中实现这唯一目的。”

如果第一章明确了方法論須为世界觀服务，那末第二章就指明了方法論与認識論須結合起来，方法論須受認識論的指导。

第二章一开始就提出他著名的知識分类論。他依知識的眞理性，依次举出四种知識(在《倫理学》第二部分命題四十的附釋二里，他把前两种知識归并為一种，共為三种知識，可以參看)：第一种知識是：由傳聞或者由某种任意提出的名称或符号等間接得來

① 馬克思、恩格斯：《神圣家族》，《馬克思恩格斯全集》第二卷，1957年人民出版社版，第177頁。

的知識。实际上是指基于权威、信仰的知識。可以說是間接的感性知識。第二种知識主要是指一些由直接經驗得來的知識，这种知識事实上无法否認，亦无相反的經驗可以推翻它，但具有很大的偶然性，用斯宾諾莎自己的話說，是“由泛泛的經驗得來的知識”，“未为理智所規定”的感性知識，也就是沒有經過理性的論證和推演，找不出邏輯的必然性的知識。他举例把“我知道我的生日”算作第一种知識，把“我知道我将来必死”算作第二种知識。他提出感性認識作为一种基本的日常的知識，这是正确的。其缺点在于：一、对感性認識規定得不詳細且范围太狹，二、有貶低感性認識的理性主义的片面性，亦即不懂得把感性知識与理性知識結合起来，把感性知識当作理性知識的基础。

第三种知識簡單講来是由推論或論證得來的知識；或由另一事物以推論一事物的本質得來的知識，或由果以推因而得來的知識，或据对事物常具的特質的共同概念而推論得來的知識。第三种知識既是从某种前提推論得來的知識，所以是一种間接的理性認識，这在他看来是較低于下面一种直接的理性認識。

第四种知識就是理性直接認識到事物的本性或本質的知識，它是清楚明晰的觀念，它是我們据以推論的根据，不是从推論間接得來的結論，它是一种直接的理性知識，所以在《倫理學》中，他明白称这种知識为“直觀知識”。許多数学上的知識，特別象几何学上的定义、公理都屬於这一种知識。哲学上的最根本命題如“实体存在”、“身体与心灵是統一的”等命題也是直觀知識。在《倫理學》上他所說的“从永恒的形式下觀察事物”所得到的知識或者如在本書一〇八节所說，“在某种限度內从永恒的和无限数量的观点”以“觀察事物”所得的知識，也就是直觀知識。这是他認為最高和最好的一种知識，就象几何学的定义和公理一样是有必然性、永恒性的真理。必須指出，斯宾諾莎对这种知識的看法，是形而上学的觀

点,是从永恒、靜止的形式来看事物,而不从运动和历史发展来看事物的,他把形而上学的抽象的知識当作最高知識。这种直观知識可以得出身心統一、心物統一的观点,但这也只是直观的統一,而不是矛盾的、辯証的統一。而且这种崇尚直观知識的看法,无疑地是有着神秘主义意味,而且在哲学史上常受到唯心主义者和神秘主义者所贊揚和利用的。

第三章論知性,主要是講方法論。斯宾諾莎的主要意思是說,方法从具有真觀念开始。这就是說,我們一有了真觀念,一有了清楚明晰的觀念,象几何学上的公理那样的觀念,我們就开始有了方法。知識的积累、知識的推論与演繹,以至成为体系,达到“智慧的頂点”,都从具有真觀念开始。所以他說,“如果不先有一个观念,也就会沒有方法可言。所以好的方法在于指示我們如何指导心灵使依照一个真觀念的規範去进行認識”(第三八节)。他又說:“我們必須遵循一个真觀念的規範以規定我們的思想”(第七〇节)。他形象地把方法、真觀念比作工具,比作鉄錘。有了鉄錘就可进行炼鉄、制造种种新的工具和器物。而第一把鉄錘可能是“天然的工具”制成的。因此他說,“同样,知性凭借天賦的力量,自己制造理智的工具,再凭借这种工具以获得新的力量来从事別的新的理智的作品,再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究,如此一步一步地进展,直至达到智慧的頂峰为止”(第三一节)。斯宾諾莎虽然看到了理性的方法开始于具有真觀念,也看到了“最初利用天然的工具”或“天然的力量”,可以获得真觀念,但却不能看到,真觀念最初开始于經驗和实践,其后还須受到經驗和实践的檢驗。理性主义者的斯宾諾莎,認為有了真觀念后就可以抛弃天賦力量,用不着經驗的印証和实验的檢証了。

斯宾諾莎的認識論和方法論的唯物主义基础在于他承認“真觀念必定符合它的对象”(《倫理学》第一部分公則六),“真觀念必

定完全与它的形式的本質(即客觀对象)符合”(第四二节), 尽管“真观念与它的对象不相同”(第三三节), 但是, 例如“彼得这人是真实的; 彼得的真观念就是彼得的客觀本質, 本身即是真的东西”(第三四节)。由于真观念是客觀自然事物的反映, 所以真观念愈多、一方面就愈多理解自然事物的法則, 一方面自己的知性、認識能力也就愈完善, “所获得的工具也就愈多, ……进行求知, 就愈加容易。”(第三九节)这两方面的意义可以归結在如下一句話里: “心灵認識的事物愈多、便愈知道它自身的力量和自然的法則”(第四〇节)。換句話說, 心灵認識自然事物愈多, 具有真观念愈多, 就愈足以改进自己的知性, 自己的知性愈改进、愈完善, 就愈有更多更好的工具以認識自然的法則。

斯宾諾莎認識論和方法論所出发的唯物主义观点, 尤其表現在“凡是与他物有关系的东西——因自然万物沒有不是互相关联的——都是可以認識的”(第四一节)这种明确的可知論上。他明白說出, “我們的心灵可以尽量完全地反映自然。因此心灵可以客觀地包含自然的本質、秩序和联系。”(第九九节)他并且指出, “观念之客觀地在思想世界与其对象之在实在世界的关系是一样的”, 因此“我們可以从他們推出别的观念, 而这些观念又与另一些观念有关联”(第四一节)。这就明白表明, 因为自然万物莫不互有关联, 所以反映自然万物的观念也莫不互相关联, 因此推論, 由这一观念以推其他观念也是有现实基础的, 也是以自然事物本身的相互关联为根据的。

方法开始于具有真观念。真观念是客觀对象, 自然事物的反映必定与它的对象相符合。因此“当我们具有最完善的存在(即神或自然的全体)的观念时, 我們的方法也就最为完善”(第四九节)。

第四章“論想象”和第五章“論界說”, 分別討論方法的两个部分。斯宾諾莎着重指出方法有两个部分或两个方面。方法的第一

部分就是：要“將真觀念與別的表象加以區別或分開，保持心靈使不致將錯誤的、虛構的和可疑的觀念與真觀念混淆起來”（第五〇節）。方法的第二部分就是“依界說而思想”，其關鍵“在於知道良好的界說應有的條件，並且知道尋求良好界說的方式和步驟”（第九四節）。簡單講來，方法的兩個部分是：第一，如何尋得並辨別真觀念，第二，如何根據真觀念去下界說，根據界說去思維、去推論。

第四章說明起源于知性的真觀念是能夠與起源于想象的虛構的、錯誤的和可疑的觀念區別開而不致混淆的，因而表明事物是可知的，真觀念是可以獲得的，是可以作為方法的起始的。斯賓諾莎用“想象”這個名詞來概括感性、感性認識、意見、信仰、記憶等等。他所謂想象是指“偶然的不相連屬的感覺，而感覺又並不是出于理智的力量，乃是起于外界的原因，即按照身體，在醒時或睡時，受種種不同的刺激而起”（第八四節）。他形而上學地把感性認識與理性認識、把想象與知性分裂開。認為被動的、複雜的、混淆的，虛構、錯誤、可疑的觀念皆起源于想像，而主動的、簡單的、清楚明晰的真觀念則基于理智的作用。因此他強調用分析的方法尋求簡單的觀念，即可改進知性免除虛構錯誤等等觀念，因為“真觀念是簡單的或由簡單的觀念構成的”（第八五節）。他的方法的形而上學性又表現在他提出知性與想象的另一点區別上。他說，“知性理解事物並不注意它們所占的時間，亦不注意它們的數量。但是當它想象事物時，則從某種數目和一定的時間與分量的觀點去理解它們”（第一〇八節）。反對從數量和時間的觀點以考察事物的想象或感性經驗，而片面尊崇認識事物時不注意其時間和數量的抽象理智，這也就典型地表示出理性主義方法只知道孤立、靜止地考察事物，而不從發展、不從類量的變化考察事物的形而上學和反辯證法的實質。

此外在本書第四章中，除教人消除可能由想象引起的虛構、錯誤

等觀念，強調認識的可能、真觀念的重要、和对自己的知性或認識能力有信心外，還表現了他一些反對自由意志說堅持唯物主義的思想。他反對那些認“靈魂能凭其自己的力量創造出与实际事物毫无关系的感覺或觀念”的人，這就是說，他反對那些認心靈可以脫離自然外界和实际事物而凭空創造出感覺或觀念的唯心主義者，他認為觀念必有某種對象、觀念（即使是錯誤的）必有所反映。他認為這種唯心主義者無異于“差不多把靈魂認作上帝”。他又反對那些認為“我們的靈魂具有一種自由，可以限制我們自己或我們的靈魂”（均見第六〇節）的唯心主義者。因為他從決定論出發，認為我的觀念、意願、行為都是被一系列的原因所決定的，我們的心靈或意志沒有自由去限制它們。

第五章“論界說”，比較困難費解。上一章是要肯定真觀念，使其與基於想象的虛構、錯誤的觀念區別開。而真觀念是對於事物的本質的反映與把握，並不是“抽象的概念”（第九三節）。有了真觀念，掌握了事物的本質，就可以對事物作出真實正確的界說。因為按照幾何學論證的進程，“最好的推論必須從一個肯定的特殊的本質，或者從一個真實的正確的界說里推論出來”（第九三節），而“研究的正當途徑即在於依一定的界說而形成思想”（第九四節）。所以排除錯誤觀念，具有真觀念，得到直觀知識，是方法的開始，亦即斯賓諾莎所謂方法的第一部分。根據真觀念來推論，尋求觀念與觀念的必然聯系（觀念的聯系與事物的聯系照他看來是符合的），或者依據界說而思維、推論，就是他所謂方法的第二部分。所以他在这章里，目的在指出如何獲得良好的界說，首先，完善的界說必須“解釋一物的最內在的本質”（第九五節），掌握了內在本質即可推出它的特質。這含有界說要抓本質，不要只涉及現象的意思。

他說，“對於被創造之物下界說必須包括它的最遠因”（九六

节)，一切自然事物都是“被創造物”，所謂“最近因”即是“內在本質”。对于任何个体的有限事物下界說，必須包括它的“有之則存，无之則亡”的內在本質。所以他說，“这些固定的永恒的东西（指內在本質），……在我們看来，即是变灭无常的个别事物的界說的类或共相，而且是万物的最近因”（一〇一节）。

斯宾諾莎又說，“对于非創造物立界說”，則“这界說須排除任何原因，这就是說，无須于非創造之物的存在以外，另去寻找其他的原因来解釋它”（九七节）。所謂“非創造物”即指神、实体或整个自然（他有时叫做“能动的自然”）。要了解这句话，必須参考他的《倫理学》第一部分的几个重要界說。因为实体是“自己的原因”，所以对它下界說“必須排除任何原因”，因为实体的本質即包含存在，所以我們首先必須肯定实体的存在，——这是一切存在、一切知識的根本出发点，不要在实体的“存在以外另去寻找其他的原因来解釋它”。由此足見，整个《知性改进論》可以說是他的中心著作《倫理学》的导言，而他討論界說这一部分，特别是为《倫理学》所采取的“据界說以思維”，根据界說、公則作系統的推論的几何学方法开辟道路的导言。

总的講来，斯宾諾莎的方法論是把几何学方法加以理論化，与認識論联系起来，并加以广泛的运用。斯宾諾莎的方法論是当时时代要求的反映，是当时新兴資產階級要求反对傳統权威，了解外界自然，滿足工商业科学、技术的需要的反映。就思想繼承关系來說，他的方法論是笛卡尔的方法論的直接繼承、發揮与发展。几何学和几何学方法在自己範圍內有其普遍、必然的科学效准。西欧十七世紀、十八世紀的許多科学家、形而上学和机械唯物主义者扩大几何学方法来解釋自然、宇宙和人生，当然于了解現實世界也曾收到了一定的有益成果，但也碰到了严重的困难，即靜止的、抽象的几何学方法不完全适合于說明运动发展的自然、宇宙和人生的

过程。斯宾諾莎方法論上的这种内容与形式的矛盾，馬克思曾敏銳地指出了。馬克思說：“在賦予自己的著作以系統形式的哲學家們，例如在斯賓諾莎，他的体系的真实內在結構是与他自覺地用以表达这种內在結構的形式完全不同的。”^① 所以，总括一句，斯賓諾莎所宣揚的基于几何学的方法論是靜止地、孤立地看事物的形而上学方法，这个方法的形式是与运动发展着的認識的对象和内容，以及运用这方法的哲学家自己的思想体系的內在結構是不一致的。形而上学的几何学方法的困难、矛盾和局限性正表明了正确的哲学方法應該是方法与内容、形式与内容相一致的唯物辯証法。

对于斯賓諾莎哲学思想的解釋，成为唯物主义与唯心主义斗争的重要戰場。謝林和黑格尔从右边去歪曲斯賓諾莎，把他說成是客觀唯心主义的先驅。法国唯物主义者和費尔巴哈繼承了斯賓諾莎的无神論和唯物論思想。現代西方資產階級的斯賓諾莎學者，如帕洛克（Pollock）在他著名的《斯賓諾莎的生平及其哲学》（1880年倫敦版）一書中，虽然承認斯賓諾莎認為第一性的原理是“自然的統一性与齊一性”（136頁）但又說“斯賓諾莎不惟不忽視神学，而且提供神学以新的热情”（第166頁）。而以新黑格尔主义的宗教哲学家著称的約翰·开尔德（John Caird），在其所著《斯賓諾莎》一書（1888年倫敦版）中否認斯賓諾莎的实体或自然是物質性的，而把它曲解成“精神性的統一”，并且于解釋《知性改进論》时把这書的社会的倫理的傾向說成是在寻求“精神的安息”。而最近出版的英国著名斯賓諾莎专家約阿欽（Joachim），在他所著《斯賓諾莎知性改进論注釋》（1940年，牛津出版社，共231頁）一書中，除对斯賓諾莎的《知性改进論》予以煩瑣破碎的冗长注解，在某些章节和字句的翻譯与校勘解釋略有幫助外，还自称其有时利用英

^① 見《馬克思恩格斯全集》俄文版第25卷，第229頁。轉引自索考罗夫著《斯賓諾莎的世界觀》，1959年商务印書館版，第13頁。

国一个新黑格尔主义哲学家鲍桑凯(Bosanquet)的思想来解释书中的某些段落。这也足见在斯宾诺莎的研究中插红旗、进行唯物主义对唯心主义的斗争的迫切需要了。

当笔者在解放前初译出《知性改进论》以《致知篇》的书名出版时(1943年,商务印书馆出版),除了写了一篇译者导言,论“斯宾诺莎的生平及其学说大旨”外,还于书末印一附录“论斯宾诺莎的逻辑思想”,对斯宾诺莎的认识论、方法论作了评介。我所以把《知性改进论》意译成《致知篇》,由于那时我认为宋明儒,特别是王阳明,偏重道德方面的致知或致良知,而斯宾诺莎便偏重科学方面的致知或致良知。把斯宾诺莎和王阳明两人都算做是“致良知”的哲学家,不过一个偏重道德的致良知,一个偏重科学的致良知罢了。其实无论科学方面或道德方面,一切的知识或真知都是基于客观反映,没有所谓无中介性的良知。

其次我把斯宾诺莎的方法论的几何学基础及其科学意义,说成是“从永恒或从神的立脚点以观察事物”的直观法。我又提出:“斯宾诺莎的直观法就是……庄子所谓‘以道观之,物无贵贱’的‘道观法’,也就是朱子所谓‘以天下之理观天下之事’的‘理观法’。”其实是接受了谢林和黑格尔把斯宾诺莎解释成客观唯心主义的观点。

再次,我在谈斯宾诺莎的逻辑思想时,我强调“不研究目的、但研究本性”的数学方法是唯一的逻辑方法。我不但看不见数学方法的局限性,看不见有更高等的逻辑方法——辩证法。并且还进一步把斯宾诺莎所谓“据界说以思维”的几何学方法,与康德从认识方法“依原则而认知”相联系和比较。这就是我过去对于斯宾诺莎的研究和解释的特点或缺点。

在本篇评介斯宾诺莎《知性改进论》中的方法论和认识论里,我企图(1)指出他的方法论与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法

谈》的历史继承关系。(2)指出他的认识论和方法论的唯物主义实质，及其与几何学的密切关系。(3)我试图肯定他的学说的唯物主义方面，而批评了他的方法与内容相矛盾的形而上学性。对于《知性改进论》书中的主要思想，我试图依据原书加以客观介绍。虽然问题和缺点还很多，希望可以有助于广大读者达到比较客观和正确的了解。

預告讀者*

亲爱的讀者，放在你們前面的這一冊未完成的《知性改進論》是著者在許多年以前已經寫下來的。著者老是想要完成這部著作，但是他為許多別的工作所阻撓，而後來他就死了，以致一直未能如願完成他的著作。我們考慮到這部未完成的著作包含着很多很好的和有益的思想，這些思想無疑地對於每個認真追求真理的人都有不少的用處，我們不願意剝奪讀者閱讀這書的機會。也就由於這些原因，書中還包含着許多困難費解、缺乏充分發揮和加工整理的地方，我們願意把這些情況預先告訴讀者，還望讀者諒解。

* 按這段《預告讀者》的啟事是《斯賓諾莎遺集》的編者寫的。各種英文譯本都沒有譯出這篇《預告》，而德文譯本卻於譯者導言中引証了這篇《預告》的全文。這裡是依據俄文譯本並參考德文譯本的譯者導言譯出的。——譯者

一 导言：論哲学的目的

(一)当我受到經驗的教訓之后，才深悟得日常生活中所习見的一切东西，都是虛幻的、无謂的，并且我又确見到一切令我恐惧的东西，除了我的心灵受它触动外，其本身既无所謂善，亦无所謂恶，因此最后我就决意探究是否有一个人人可以分享的真正的善，它可以排除其他的東西，单独地支配心灵。这就是說，我要探究究竟有沒有一种东西，一經发现和获得之后，我就可以永远享有連續的、无上的快乐。

(二)我說“最后我就决意”这样做，因为初看起来，放弃确实可靠的东西，去追求那还不确定的东西，未免太不明智。我明知荣誉和財富的利益，倘若我要認真地去从事別的新的探討，我就必須放弃对于这些利益的寻求。假如真正的最高幸福在于荣誉和財富，那末，我豈不是交臂失之，但假如真正的最高幸福不在于荣誉、財富，而我用全副精力去寻求它們，那末我也同样得不到最高的幸福。

(三)因此我反复思索有沒有可能找到一种新的生活目标*，或者至少确定有沒有了新的生活目标的存在，而不致改变我素常生活的秩序和习惯，这是我所屡次嘗試的，但总是沒有成效。因为那些在生活中最常見，并且由人們的行为所表明，被当作是最高幸福的东西，归納起来，大約不外三項：財富、荣誉、感官快乐。縈扰人們的心灵，使人們不能想到別的幸福，就是这三种东西。

(四)当人心沉溺于感官快乐，直到安之若素，好象获得了真正的幸福时，它就会完全不能想到別的东西。但是当这种快乐一旦

* 按拉丁文原文为 *institutum*，两种英文譯本皆譯作“原則”，未加生活二字，德文譯本作“生活計劃”，俄文譯本作“生活目标”。这里采取俄文譯本的譯法。——譯者

得到滿足時，極大的苦惱立刻就隨之而生。這樣一來，人的心靈即使不完全喪失它的靈明，也必會感到困惑而拙鈍。對於榮譽與財富的追求，特別是把它們當作自身目的，^① 最足以使人陷溺其中，因為那樣它們就被當作最高的善。

(五)然而人心陷溺於榮譽的追求，特別強烈，因為榮譽總是被認為本身自足的善，為一切行為所趨赴的最後目的。而且我們獲得榮譽與財富，不象獲得感官快樂那樣立刻就有苦惱與悔恨相隨；反之，榮譽、財富獲得愈多，則我們的愉快愈大，因而我們想要增加榮譽、財富的念頭也就愈強烈。但是當我們的希望一旦感到沮喪時，極大的苦惱便跟着發生。榮譽還有一種缺點，就是為了追求榮譽，我們必須完全按照人們的意見生活，追求人們通常所追求的東西，規避人們通常所規避的東西。

(六)現在我既然見到，所有這些東西實在是尋求別的新生活目標的障礙，而且不僅是障礙，實在是和它正相反對，勢不兩立，二者必去其一，因此我不能不考察一下，究竟哪一個對於我比較有益；因為，象前面所說過的，我好象是自願放棄確定的善而去追求那不確定的東西。但是當我仔細思考之後，才確切地見到如果我放棄這些東西，來從事新的生活目標的探求，則我所放棄的就是按本性說是不確定的善，象上面所指出的那樣，而我所追求的却不是在本性上不確定的善，（因為我要尋求的是持久的善，）只不過獲得這種善的可能性却不很確定罷了。

(七)經過深長的思索，使我確切見到，如果我徹底下決心，放棄迷亂人心的財富、榮譽、肉體快樂這三種東西，則我所放棄的必定是真正的惡，而我所獲得的必定是真正的善。我深知，我實在到

① 這點可更加詳細解釋，可以將財富認作本身目的而追求，與將財富認作增進榮譽、滿足肉欲、或補助健康、促進科學與藝術而追求加以區別。俟於適當地方再加以討論，這裡可無須深究。（作者原注，下同。——譯者）

了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全力去寻求藥方，尽管这藥方是如何不确定；就好象一个病人与重病掙扎，明知道如果不能求得救藥，必定不免于一死，因而不能不用全副力量去寻求救藥一样，尽管这藥方是如何不可靠，因为他的全部希望只在于此。但是世俗一般人所追逐的名利肉欲等，不惟不足以救济人和保持生命，且反而有害；凡占有它們的人——如果可以叫做“占有”的話——很少有幸免于沉淪的，^①而为它們所占有的人則絕不能逃避毁灭。

(八)世界上因拥有財富而遭受禍害以至丧生的人，或因积聚财产，愚而不能自拔，置身虎口，甚至身殉其愚的人，例子是很多的。世界上忍受最难堪的痛苦以图追逐浮名而保全声誉的人，例子也并不較少。至于因过于放縱肉欲而自速死亡的人更是不可胜数。

(九)由此可見，所有这些恶的产生，都是由于一切快乐或痛苦全都系于我們所貪爱的事物的性質上。因为凡是不为人所貪爱的东西，就不会引起爭夺：这种东西消灭了，不会引起悲伤，这种东西为人占有了，不会引起嫉妒、恐惧、怨恨，簡言之，不会引起心灵的煩扰。所有这些心灵的煩扰都起于貪爱前面所說过的那种变幻无常的东西。

(一〇)但是爱好永恒无限的东西，却可以培养我們的心灵，使得它經常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵襲，因此，它最值得我們用全力去追求，去探寻。但是必須注意我上面所用“我如果彻底下决心”等字，并不是沒有根据的。因为即使我所要追求的东西已經明白呈現在我的心灵上，我仍然还不能立刻就把一切貪婪、肉欲、和虛荣扫除淨尽。

(一一)但是有一层我却體驗到了，就是，当我的心灵在默念

① 此点將作更詳細的証明。

上述的道理时，它就不为那些欲念所占据，而从事于認真考虑新生活的目标。这种体验給我很大的安慰，因为我确实見到这些病痛并不是絕對不可医治的。虽说这种私欲消散、心安理得的境界，起初是很稀少而短促的；但是我愈益明确見到真正的善所在，这种境界显现在我心中，也就愈加經常、愈加持久。特别是当我确切認識到，如果把追求財富、荣誉、肉体享乐当作自身目的，而不把它們当作达到其他目的的手段，实在有百害而无一利时，則我的心灵便愈覺沉靜不为所动。但是，反之，如果只認对于財富、荣誉及快乐的追求为手段而非目的，則它們就会受到一定的节制，这不但没有什么妨害，而且对于我們所以要把它們作为手段去追求的那个目的的实现，也有很大的帮助。这一点我得便将加以适当的說明。

(一二)現在簡略解釋一下我所謂“真善”(verum bonum)的意義和“至善”(summum bonum)的性質。为了正确理解这一点，首先必須注意，所謂善与恶的概念只具有相对的意义；所以同一事物，在不同的观点之下，可以叫做善，亦可以叫做恶，同样，可以叫做完善，也可以叫做不完善。因为沒有东西，就其本性看来，可以称为完善或不完善，特别是当我们知道万物的生成变化皆遵循自然永恒的秩序及固定的法則的时候。

(一三)但是人既然薄弱无力，不能在思想中把握这种法則，只能設想一个远較自己坚强的人性，而又見到自己并没有不能达到这种人性或品格的道理，于是便从事于工具的寻求以引导他达到这种完善境界，而認為凡是足以帮助他达到这种完善的工具为真善。但至善乃是这样一种东西，人一經获得之后，凡是具有这种品格的其他个人也都可以同样分享。至于这种品格是什么性質，我将于适当地方指出，簡單說来，它是人的心灵与整个自然相一致的知識。^①

① 关于这点別处我另有詳細解釋。

(一四)因此这就是我所努力追求的目的:自己达到这种品格,并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格,换言之,这也是我的一种快乐,即尽力帮助别人,使他们具有与我相同的知識,并且使他們的認識和願望与我的認識和願望完全一致。为了达到这种目的,^① 我們必須充分了解自然,以便足够使我們达到上述品格,并且还有必要組成这样一种社会,以便利于促尽可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格。

(一五)此外,我們还必須致力于道德哲学与儿童教育学的研究。再者,健康既然对于达到我們的目的不是一个不重要的手段,所以不可不充分講求医学。又凭借技术可以使得許多繁难的工作变成簡易,并且可以节省生活中不少的时间 and 劳力,因此机械学也不可忽視。

(一六)但我們首先必須尽力寻求一种方法来医治知性,并且尽可能于开始时純化知性,以便知性可以成功地、无誤地、并尽可能完善地認識事物。由此人人都是可以見到,我志在使一切科学皆集中于一个最終目的。^② 这就是要达到我們上文所說过的人的最高的完善境界。因此,各門科学中凡是不能促进我們目的实现的东西,我們將一概斥为无用;换言之,我們的一切行为与思想都必须集中于实现这唯一目的。

(一七)但是当我們正在努力达到我們的目的,并指导知性使趋向正确途徑的时候,我們必須生活下去,所以我們首先必須規定一些被認為很好的生活規則如下:

一、言語必須使众人可以了解。一切不妨害于达到我們的目标的事情,都必须尽力去做。因为我們如果能充分照顧到众人的

① 这里我着重在列举足以达到吾人目的的必要科学的名称,而不着重排列各科学的次序。

② 一切科学所應該企求的目的只有一个。

理解力量，也可以获益不淺。这样就可以使得众人欣然接受真理了。

二、享受快乐必須以能保持健康为限度。

三、最后，对于金錢或任何其他物品的获得，必須以維持生命与健康为限度。对那些不違反我们目标的一般习俗，都可以遵从。

二 論知識的種類

(一八)生活規則既然已經規定了，現在可以進而從事于首要的、改進知性的工作，使知性能够在足以幫助我們達到我們的目的的方式下去認識事物。為了知性的改進，自然的秩序要求我在此處列舉出認識的各種方式(modi percipiendi)，這些方式我一直用來確定無疑地去肯定或否定任何事物，以便選擇出其中最好的方式，并同时開始去認識我想要促使其完善的我自己固有的能力和本性。

(一九)如果加以明確規定，則認識的方式或知識的種類，可以分為四項：

一、由傳聞或者由某種任意提出的名稱或符號得來的知識。

二、由泛泛的經驗得來的知識，亦即由未為理智所規定的經驗得來的知識。我們所以仍然稱它為經驗，只是因為它是如此偶然地發生，而我們又沒有別的相反的經驗來推翻它，於是它便當作不可動搖的東西，留存在我們心中了。

三、由於這樣的方式而得來的知識，即：一件事物的本質系自另一件事物推出，但這種推論並不必然正確。獲得這種知識或者是由於由果以求因，^① 或者是由為一種特質永遠相伴隨着的某種普遍現象推論出來。

四、最後，即是純從認識到一件事物的本質，或者純從認識到

^① 因為這樣一來，我們除了對於“果”有所認識外，對於“因”仍然毫無所知。從我們每每喜歡用很概括的字句以表示原因的事實看來，這一點是很明顯的，例如，“故有物于此”，“故有某種力量于此”等語。或者從我們常用否定的字句以表示原因的事實里，亦可看出，如“故原因不是這或不是那”等語。總之，充其量，這種知識只是根據結果以指認原因是什麼。但這樣只能說出一件事物的特質(propria)，而不能表明其固有本質(essentia)。此點俟我以後舉例說明，就可以明了。

它的最近因(*causa proxima*)而得来的知識。

(二〇)以上各种知識都可以举例說明。由傳聞我知道我的生日,我的家世,和別的一些我所从来不曾怀疑的事实。由泛泛的經驗我知道我将来必死;我之所以能肯定这一点,因为我看見与我同类的別的人死去,虽然不是所有的人都在同样的年龄死去或者因同样的病症而死。由泛泛的經驗我知道油可以助火燃燒,水可以扑灭火焰。同样,我知道犬是能吠的动物,人是有理性的动物,其实,差不多所有关于实际生活的知識大都得自泛泛的經驗。

(二一)一件事物由另一件事物推出的例子如下:当我们明白地見到,我們感觉到这样一个身体而不是別的东西时,根据这点,我說,我們就可以明白推知身体与心灵必定是結合的,^①而这种身体与心灵的結合就是我們的感覺的原因。但这种感覺以及这种結合究竟是怎样的,仍然不是我們由此所能絕對地知道的。^②或者当我明了視力的性質时,我知道視力有一种特質,能使同一物体从远处看則小,从近处看則大,由此可以推知,太阳要比我們眼睛看見的为大,以及別的諸如此类的东西。

(二二)最后,可以純粹从事物的本質来認識事物。譬如,当我知道一件事物时,我便知道我知道这件事物;当我知道心灵的本質时,我便知道身体与心灵是統一的。据同样的知識,我知道三加二等于五,或者两条直綫各与第三条直綫平行,則这两条直綫必

① 从这个例子可以明白看到我剛才所提出的注意之点。因为在这种結合里,我們所知道的只是感覺本身,換言之,只是結果,从这个結果我們去推論我們还毫无所知的原因。

② 象这类的推論誠然是有确定性的,但是如果不特別謹慎,也未必完全可靠,不然,便将立即陷于錯誤。因为当我们只是这样抽象地,不通过事物的本質去認識事物时,則它們便立即為我們的想象所攪乱。因为凡自身本来是单一的东西,在人們的想象中便成为杂多的了。因为人們对于抽象地割裂地混淆地認識的东西,就以他們平日用来称呼別的更熟习的事物的名称去称它們。因此他們便根据他們对于熟习的事物的想象来揣想事物的本質或原因。

定平行等等。但我們能够用这种知識来認識的东西至今还是很少的。

(二三)为了使以上各种知識的區別全部明了起見，我可以举一个例子說明如下：今有三个数于此，更求第四个数，就中第四个数与第三个数之比須如第二个数与第一个数之比。商人們将立即可以告訴你他們知道如何可以求出第四个数，因為他們尚沒有忘記从他們的老师那里听来的、但不加証明的老法子。另外一些人則根据对簡單数目的經驗制成一个普遍的定則，譬如，在 2、4、3、6 四个数中，第四个数就是自明的；在这里显而易見，如果以第二个数与第三个数相乘，所得之积用第一个数来除，商数便是 6。当他們見到用这种方法可以求出他們以前就知道成比例的那个数目时，便推出这种方法永远适用于求第四項比例数。

(二四)而数学家則因据欧几里德几何学第七編第十九命題的証明，就可以知道什么样的一些数目是互成比例的，这就是說，据比例的本性或特質，凡第一个数与第四个数相乘之积必与第二个数与第三个数相乘之积相等。但是他們仍然沒有能够見到特定数目之間的比例性。或者即使他們能看出它們的比例性，則他們的知識必定不是从欧几里德几何学的命題推来，而是全凭直觀得来，并不經過演算的历程。

(二五)为了从这些認識方式中选择出最好的方式起見，必須簡略地将为达到我們目的所必需的手段列举如下：

一、对于我們要使其完善的“自己的本性”，必須有确切的認識，同时还必須对于“事物的本性”具有必要多的認識。

二、必須由此进而正确地推究出事物相异、相同、以及相反之处。

三、必須由此进而正确地認識到，什么是事物做得到的，什么是事物做不到的。

四、必須將對於事物的本性的知識與人的本性和能力相比較。如此就可以容易見到，人所能够達到的最高的完善。

(二六)從上面這些考察，我們便可以看出哪種認識方式是我們必須選取的。

至於第一種知識，既然得自傳聞，顯然是沒有確定性的，並且如上述例子所表明的，更不能使我們洞見那件事物的本質。但是稍後即將指出，假如我們不能認識一件事物的本質，則決不能認識這件事物的個別存在。因此我們可以明白斷定，所有由傳聞得來的確定性，都必須排斥出科學的領域之外。因為單純的傳聞，如果不是先有本人的理解，是決不能對人有任何影響的。

(二七)就第二種知識看來，^① 也不能說是能够指出我們想要尋求的比例觀念。不唯這種知識的本身不很確定，沒有必然性，而且也沒有人可以根據這種知識，對於自然事物，除僅僅發現一些偶性以外，更能發現任何別的東西。但是這些偶性只有在先認知事物本質以後，才能清楚地被認識。因此這種知識也同樣在排斥之列。

(二八)第三種知識可以說是能給我們以想要認識的事物的觀念，並且可以使我們據以推論而無錯誤的危險。但這種知識本身仍然不是能够幫助我們達到所企求的完善性的手段。

(二九)惟有第四種知識才可直接認識一物的正確本質而不致陷於錯誤。所以我們必須首先採用這種知識。至於我們如何才可以應用這種知識來把握未知的東西，並且同時如何尽可能切當而迅速地作到這一點，我將進一步加以說明。

① 我將在這裡詳細研究經驗，並且考察經驗主義者和新近的哲學家所採取的方法。

三 論知性

(三〇)現在我們既然知道了哪种知識對我們是最必需的，那我們就必須指出途徑與方法來，以便借這種知識來認識我們需要認識的東西。為了完成這個目的，首先必須考慮的，就在於不要使這一項研究陷入無窮的追溯，這就是說，為了尋求發現真理的最好方法，可以無須另外去尋求別的方法來發現這種最好的方法，更無須尋求第三種方法來發現這第二種方法，如此遞推，以至無窮。因為，這種辦法決不能使我們得到對真理的知識，甚至決不能求得任何知識。因為製造知識的工具與製造物質的工具相同，關於後者，也可用同樣的方式來推論：因為要想煉鐵，就必須有鐵錘，而鐵錘也必須經過製造才有。但是製造鐵錘又必須用別的鐵錘或別的工具，而製造這種工具又必須用別的工具，如此遞推，以至無窮。因此假如有人想要根據這種方式以證明人沒有力量可以煉鐵，這當然只能是徒勞。

(三一)因為人最初利用天然的工具，費力多而且很不完備地作成了一些簡單的器具，當這種器具既已作成之後，即可進而製造比較複雜的工具，費力比較少而且比較完備。如此循序漸進，由最簡單的動作，進而為工具的製造，由工具的製造，進而為比較複雜的工具、比較新穎的器具的製造，一直達到費最少的勞動完成大量複雜的器具。同樣，知性凭借天賦的力量^①，自己製造理智的工具，再凭借這種工具以獲得新的力量來從事別的新的理智的作

^① 天賦的力量是指非由外因所支配的力量而言；以後將于我的哲學中加以解釋。（按此處所謂“我的哲學”乃指他的《倫理學》一書而言。參看《倫理學》第二部分，討論知識部分。下皆同此。當斯賓諾莎寫這篇時，對後來的《倫理學》一書，已胸有成竹，但尚未確定書名。——譯者）

品，^①再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究，如此一步一步地进展，直至达到智慧的顶峰为止。

(三二)理智的进展的情况就是这样，这是很容易看见的，只要我们能知道什么是寻求真理的方法，和什么是人的天然的工具，人们只需使用这种工具，就能够制造出别的工具，以便用来进一步向前探究。为了说明这种说法，我就这样进行：

(三三)真观念^②——因为我们具有真观念——与它的对象(ideatum)不相同；因为圆形是一个东西，而圆形的观念又另外是一个东西。圆形的观念是没有周围和圆心的，而圆形则有。同样，物体的观念也并不是物体本身。观念既然与它的对象不相同，所以它本身即是可理解的东西。换言之，就观念作为一个形式本质(essentia formalis)而论，它也可以作另一个客观本质(essentia objectiva)*的对象。而这第二个客观本质，就它本身看来，也是真实的东西，也是可理解的东西。如此类推，以至无穷。

(三四)例如，彼得这人是真实的；彼得的真观念就是彼得的客观本质，本身即是真的东西；而且是与彼得本身完全不同的。现在彼得的概念本身既然是真实的东西，有它自身的特殊本质，所以它本身也是可理解的东西，这就是说，它也可以作为另一个观念的对象，这另一个观念将客观地包含彼得的概念形式地所具有的一切。并且这个彼得观念的观念，又同样有它自身的本质，可以作另一个观念的对象，如此类推，以至无穷。这一点每个人都可以亲身体会到，当他回想他知道彼得时，他又知道他知道彼得，他更知道

① 这里我称之为作品，至于这些作品是什么，我将于我的哲学中说明之。(参看《伦理学》第二部分。——译者)

② 注意，我不仅将阐明我刚才所说的，且复将说明我从前研究的步骤全是对的，同时我又将指出许多别的应该知道的东西。

* 这里斯宾诺莎用了两个经院哲学的名词：“形式本质”指事物在现实世界的本质，“客观本质”指事物作为思想的对象、在思想中的本质而言。——译者

他知道他知道之类。在这里显然可見，要想知道彼得的本質，无須先知道彼得的觀念，更无須先知道彼得的觀念的觀念。这就无异于說，要知道一件事物，无須知道我知道，更无須知道我知道我知道。这就如同，要知道一个圓形的本質，无須先知道三角形的本質一样。^① 但是，就这些觀念而言，情形恰好与此相反。因为要知道我知道，我首先必須知道。

(三五)因此可以明白，确定性不是別的，只是客觀本質本身，換言之，我們認識形式本質的方式即是确定性本身。因此更可以明白見到，要达到真理的确定性，除了我們具有真觀念外，更无須別的標記。因为如我所指出的，为了知道，我无須知道我知道。由此更可以明白，除非对于一个东西具有正确的觀念或客觀本質外沒有人能够知道什么是最高的确定性；因为确定性与客觀本質是同一的东西。

(三六)現在真理既然无須凭借標記，但只須具有事物的客觀本質，或者換句話說，只須具有事物的觀念就已經足夠驅除任何疑惑。所以真的方法不在于寻求真理的標記于真觀念既已获得之后，而真的方法乃是教人依适当次序去寻求^② 真理本身、事物的客觀本質或事物的真觀念的一种途徑。（因为所有这些都是指同一的东西。）

(三七)再則，方法必須涉及推理过程和認識能力（intellectus 知性），这就是說，方法并不是認識事物的原因的推理本身，不用說，方法更不是事物原因的認識。而正确的方法就在于認識什么是真觀念，將真觀念从其余的表象（perceptiones）中區別出来，又

① 注意，我們在这里並沒有研究这最初的客觀本質如何天賦給我們。因为这个問題屬於自然研究的範圍。在自然研究里，更当充分解釋这一点，同时并当指出，假如沒有觀念，則不可能有肯定、否定或意志。

② 至于什么是“在心中寻求”我将于我的哲学中加以解釋。（參看《倫理学》第二部分及第五部分。——譯者）

在于研究真观念的性质使人知道自己的知性的力量，从而指导心灵，使依一定的规范来认识一切必须认识的东西，并且在于建立一些规则以作求知的补助，以免枉费心思于无益的东西。

(三八)由此可见，方法不是别的，只是反思的知识或观念的观念。因为如果不先有一个观念，就不会有观念的观念，所以如果不先有一个观念，也就会没有方法可言。所以好的方法在于指示我们如何指导心灵使依照一个真观念的规范去进行认识。

而且两个观念之间的关系与这两个观念的形式本质之间的关系是同一的，因此能表示最完善存在的观念的反思知识要比表示其他事物的观念的反思知识更为完善。换言之，凡是能指示我们如何指导心灵使依照一个最完善存在的观念为规范去进行认识的方法，就是最完善的方法。

(三九)因此可以容易明了，何以心灵获得的观念愈多，则同时它所获得的工具也就愈多，有了更多的工具的辅助，则进行求知，就愈加容易。因为从上面所说的看来，必须首先有一个真观念作为天赋的工具存在于我们心中。当心灵一旦认识了这个真观念，则我们就可以明了真观念与其他表象之间的区别。以上所述就是方法的一部分。心灵对于自然的了解愈多，则它对于它自身的认识，也必定愈加完善，这自然是不用说的，所以心灵认识的事物愈多，则这一部分的方法将必愈为完善，而且当心灵能达到或反思到最完善存在的知识时，则这一部分的方法亦最为完善。

(四〇)并且心灵认识的事物愈多，便愈知道它自身的力量和自然的法则。若心灵愈能认识自己的力量，则它就愈易于指导它自身，建立规则来辅助求知。如果心灵对于自然法则的知识愈增加，则它就更易于抑制它自身使它不要驰鹜于无用的东西。以上所述，就是方法的全部。

(四一)此外我还要加以说明的，就是观念之客观地在思想世

界与它的对象之在实在世界的关系是一样的。假如自然界中有一件事物与其他事物絕无交涉或关联，則它的客观本質——即完全与它的形式本質符合的客观本質，将与任何别的观念无絲毫交涉或关联，^① 换言之，我們將不能从它作出任何推論。反之，凡是与他物有关系的東西——因为自然万物沒有不是互相关联的——都是可以認識的，而這些事物的客观本質之間也都具有同样的关联，换言之，我們可从它們推出别的观念，而這些观念又与另一些观念有关联。这样，則进一步研究的工具便扩充增进了。这就是我想要証明的。

(四二)而且根据上面所說，真观念既然必定完全与它的形式的本質符合，又可知道，为了使心灵能够充分反映自然的原样起見，心灵的一切观念都必須从那个能够表示自然全体的根源和源泉的观念推繹出来，因而这个观念本身也可作为其他观念的源泉。

(四三)說到这里，也許会有人怀疑，我所謂完善的方法在于指示人如何指导心灵使依照一个真观念的規範的說法，是根据理論来証明。既然用理論来証明，这似乎就表明这种說法并非自明之理。因而人們就可以怀疑我們的推理是否正确。因为如果要推理正确，必須以一个給予的观念为出发点，但是想要以一个給予的观念为出发点，就必须加以証明，而这个用来証明的理論又須加以証明，証明之上，又須証明，如此遞进，以至无穷。

(四四)对于这种詰难，我这样回答：如果有人試偶然采取这种方法来研究自然，这就是說，如果他碰巧拿一个真观念作为規範，循适当的次序，而获得别的观念，則他将决不怀疑他所发现的知識的眞理性。^② 因为正如我們所指出的，眞理是自明的，而一切别的观念都会自然地流归到它那里去。但是，这种偶然的事情既

① 与別的事物有交涉或关联即是产生別的事物或为別的事物所产生。

② 譬如在这里，我們就决不怀疑我們的眞理。

然决不会发生或很少发生，所以我不能不提出一种依預定的步驟使我們可以靠反思得到那种不能靠偶然而得到的真理或真观念。并且同时也就表明要証明真理和作出正确的推論，实在用不着真理和正确推論本身以外的任何工具。因为我曾經用正确的推理以証明正确的推理，而且我还要用同样的方式来証明正确推理。

(四五)而且，这也就是一般人内心反思时所习用的方式。但是人們所以很少于研究自然时循着适当的次序进行的原因，这大都是由于为成見所蔽，至于成見的起因，以后在我的哲学中再加以說明。^{*}还有一層原因，就是从事这种研究必須作出一个严格而精确的區別，象我以后将要闡明那样，但是作出这种區別，却是很煩难的。最后，由于人性的情况是变化无常的，象我在前面已經指出过的那样。此外还有別的原因，可以不必細說了。

(四六)現在也許有人要問我：既然真理是自明的，何以我不首先將自然的一切真理依照它們的固有次序揭示出来呢？我可以答复他，并且同时我要警告他，不要将他偶尔在这里或那里所发现的貌似矛盾的話全都認為謬誤而加以拒絕：他必須首先用心考虑我証明这些論点的次序，这样他才不至于怀疑我們已經获得了真理。这就是我所以首先提出方法問題来討論的原因。

(四七)这时如果仍然还有人怀疑这最初的真理本身，以及依照这真理为规范而推演出来的一切，那么如果不是由于他不說真心話，故意辯难，則我們便不能不承認世界上也有一些人，或者由于秉賦，或者由于成見，亦即由于偶然遭遇，深深陷于心灵的盲目。象这样的人是自己不知道自己的人。假如他們承認或怀疑任何东西，他們也不知道他們是在承認或怀疑。他們說，他們一无所知；甚至对于他們的一无所知，他們說，他們也不知道。甚至对于这一

* 参看《倫理学》第一部分的附录。在那里斯宾諾莎对于人們寻求目的因的攻击，即在說明这种成見的危害性。——譯者

点他們也不敢十分肯定地說，因为当他們是一无所知时，他們是害怕承認他們是存在的。因此最后，他們簡直应当閉口无言，以便不致偶尔假設出一些帶真理气味的东西。

(四八)象这类的人，我們是絕對不能同他們談論科学的。因为凡是与生活需要及社会交际有关的东西，他們为情势所迫，都不能不假定其存在，只要对自己有利，他們常常不惜指天誓地般承認这些，否認那些。但是如果有人要向他們証明什么理論，他們也不知道这个証明是正确的或謬誤的。当他們承認、否認或爭辯时，他們也不知道他們是在承認、否認或爭辯。所以竟可說他們是全无心灵的自动机器。

(四九)讓我們現在总括前面所討論的要点如下：

一、我們曾經找到了我們一切思想所应当集中的目标；

二、我們認識了最好的知識方式，借此种知識的帮助，可以达到我們的完善。

三、我們又曾經发现了心灵所应当遵循的基本途徑，以便有良好的出发点；这就是以一个真观念作为規範，依照一定的次序去进行研究。为了进行研究正确无誤起見，我們的方法必須滿足下列的条件：

(1)必須將真观念与其余的表象辨别清楚，使心灵不要为后者所占据。

(2)必須建立規則，以便拿真观念作为規範去認識未知的东西。

(3)必須确定适当的次序，以免枉耗精神于无用的东西。

知道了上述的方法，于是我們便可以見到——

四、當我們具有最完善的存在的观念时，我們的方法也就最为完善，因此我們首先必須特別注意的，就是我們要尽可能快地达到这种存在的知識。

四 論想象

⑩ (五〇)現在我們就開始討論方法的第一部分，這在於有如前面所說，將真觀念與別的表象加以區別或分開，保持心靈使不致將錯誤的、虛構的、和可疑的觀念與真觀念混淆起來。我所以在這裡打算盡量詳細討論這一點，一則想使讀者將這個極其重要的區別明了于心，一則也因為有許多人還懷疑真觀念，這乃由於他們沒有注意到真的表象與所有別的表象間的區別。他們因此就好象那樣的人，當他們白天清醒的時候，雖不懷疑他們是清醒的，但是日後于夢中——這是常有的事——又以為他們真正是清醒的，直到他們發現他們夢中的錯誤時，反因而甚至懷疑他們真正清醒時之為清醒了。這種心境的发生是由于忽略了睡眠與覺醒的區別。

(五一)但是同時我必須聲明，我將不在這裡根據表象的最近因來解釋每個表象的本質，因為這種工作屬於哲學範圍。而我要討論的乃僅限於方法所需要的，亦即僅限於討論錯誤的、虛構的、與可疑的表象的性質，和如何使我們免除這些表象的方法。所以首先須從事於虛構的觀念的研究。

(五二)一切表象不是涉及一個被認為存在之物，即是僅僅涉及一物的本質。而虛構通常總是起于被認為存在的事物上，所以我將首先討論虛構。我所謂虛構只是指虛構一物的存在而言，至于所虛構之物本身則是人人所已知的或假定是人人所已知的。譬如，我明知彼得已經回家，而虛構他來拜訪我，或類此之事。^① 現

① 請參看下面所說關於我們已經明白認識的假設的一些話。該處的虛構是說，這些被假設的東西存在于星球之中。

在我要問：这种虚构的观念是关于什么东西的？我們可以看出，虚构的观念是关于可能的事物的，而不是关于必然或不可能的事物的。

(五三)凡一物的存在包含矛盾，則此物便謂为不可能；凡一物的不存在包含矛盾，則此物便謂为必然；凡一物之存在或不存在，按其本性，均不包含矛盾，則此物便謂为可能，但事物存在的必然性与不可能性都依赖于我們所还不知道的原因，所以我們才可以虚构它的存在；如果它的存在的必然性或不可能性所依赖的外因为我們所識知，則我們便不能对它有所虚构。

(五四)由此可見，对于上帝或全知的存在，我們决不能有所虚构。^{*} 因为，即如关于我們自己，我既已知道我存在，^①我决不能虚构我存在或不存在。同样，我决不能虚构一匹象可以穿过針孔。又如当我知道上帝的本性时，我也不能虚构他存在或不存在。^②同样，对于本性包含矛盾的幻想也不能有所虚构。

从以上所說看来，足見我們这里所謂虚构并不能涉及永恒的真理。^③

(五五)但是在进行討論虚构以前，我将順便指出，一物的本

① 因为，这种对象一被确知之后，便明白呈現于前，所以只須举出一个例子就够了，用不着别的証明。同样，不可能的东西也只須稍加研究，便可确認為虛妄，俟下面討論关于本質的虚构时，便可更为明了。

② 注意：有許多人說他們怀疑上帝的存在，但他們却只知道有上帝的名詞，或誤将一种虚构認作上帝，而这种关于上帝的虚构与上帝的真正本性是不相符合的，这点下面在适当地方，我将加以說明。

③ 我立刻就要說明何以对于永恒的真理不能有任何虚构。所謂永恒的真理即是这样的真理，这真理如果被肯定就决不会被否定。譬如，“上帝存在”便是一个基本的永恒的真理，但“亚当在思想”便不是一个永恒的真理。而幻想不存在是一个永恒的真理，但亚当不在思想就不是永恒的真理。

* 按“对于上帝或全知的存在，我們决不能有所虚构”，各种譯本（包括格布哈特德譯本及俄文譯本在內）多譯成“若有一个上帝或全知的存在，則他决不能虚构任何东西”。茲根据帕洛克及馬丁努等关于斯宾諾莎的著作的解釋和每人叢書的英譯本这样譯出。試細看上节和本节的文字就可以知道要这样譯才妥當。——譯者

質和他物的本質間的區別與一物的實在或存在和他物的實在或存在間的區別是一樣的。所以當我們由一般的存在去認識某一個存在——譬如說亞當——時，與為了認識亞當的本質而去探討存在一般的性質，以便對於亞當的存在加以最後的界說，乃是一樣的。所以對於一個存在的觀念愈寬泛，則對於它的觀念便愈模糊，而且愈易于將此觀念指給任何事物；反之，對於一物的觀念愈特殊，則對於它的觀念便愈明晰，而且愈难于因疏忽自然的法則，而誤將此觀念指給本身以外的別的事物。這點很值得注意。

（五六）現在可以進而考察許多常被一般人認作虛構的東西，但是我們却明知這些東西並不象我們所想象的那樣虛妄。譬如，我雖然知道，地球是圓的，但是並沒有什麼東西可以阻止我對人說地球是一個半圓體，好象上面刻有花紋放在盤中的半邊蘋果，或說太陽繞地球而行，和類此的話。我們只消細察這種說法，便知道它與地球是圓形的說法，並無不合之處。但是我們首先必須注意，我們從前可能曾陷於錯誤，並且我們現在已經意識到我們的錯誤了；甚且我們可以相信，或至少揣想，別人也是——或也會與我們陷於同樣的錯誤的。所以我說，只要我們看不出什麼不可能性或必然性，我們就可以虛構。因此當我對人說地球不是圓形……時，我仅是回憶起我從前曾經有過的錯誤，或者我也許會陷入的錯誤。而後來我虛構，我以為聽我談話的那人還有這種錯誤或還會陷入這種錯誤。所以，正如上面所說，我虛構這點，因為我看不出什麼不可能性或必然性。但是假如我真地看出不可能性或必然性時，那我決不能虛構，而且只能說，我曾經試圖虛構罷了。

（五七）現在還剩下由於辯爭問題而提出的假設，必須略加討論，而這些假設有時又以不可能的東西為對象。譬如，當我們說：假如這支正燃着的蠟燭並沒有燃着，或假如它在某一想象的空間燃着，或者在一個沒有物體的地方燃着。類此的假設我們是盡可

任意提出的，但那最末一个假設显然是不可能。虽屬如此，而这里却并无虛构。因为在第一个假設里，我只是在記憶中回忆起沒有燃着的另一支烛^①（或者設想在我面前燃着的蜡烛，沒有火焰），所以当我看着这支正燃着的蜡烛时，只要我沒有注意到它的火光，我便以为它是那支无火光的蜡烛。在第二个假設里，我只須从思想里將圍繞着蜡烛的許多事物抽掉，而讓注意力单集中于蜡烛的本身；于是我便可以推知，蜡烛本身决沒有包含有消灭其自身的原因，所以如果沒有任何物体圍繞着它，則这支蜡烛及其火焰仍将保持不变。所以这里的各个例子都不是虛构，而是真实而且單純的肯定。^②

（五八）現在进一步討論单独涉及本質的虛构，或者涉及同时具有某种实在或存在的本質的虛构。关于这点，首先必須注意的，就是心灵所知愈少，而所感覺愈多，則它虛构的可能性必定愈大，反之心灵所知愈多，則其虛构的可能性也必定愈小。譬如，当我们正在思想时，我們不能虛构我們是在思想或不在思想；同样，当我们知道物体的性質时，我們不能虛构一个无限大的蒼蠅；或又如当我们知道灵魂的性質时，^③ 我們决不能虛构，說灵魂是四方形的，

① 后面当我们討論到关于本質的虛构时，便可明了，虛构并不創造或供給心灵以新的事物，但只能使那已在头脑中或想象中的东西在記憶中回想起来，而心灵便混淆不清地同时去注意一切东西。例如，我們記憶中有樹木和說話的印象，当心灵对这两个印象混淆不清时，便会假想樹木在說話。关于存在一观念，也是相同，尤其是有如前此所說，存在被一般地認作“有”或“物”时，最易于应用到同时浮泛于記憶中的一切事物。这一点特別值得注意。

② 这种說法同样可以适用于人們提出來解釋某种符合于天体现象的运动的假設，但是这种假說虽然可以应用來解釋星球的运动，却不可以据此去推定星球的本性。因为星球的本性也許很不相同，特別是因为可以設想許多別的原因來解釋星球的运动。

③ 人們每于記憶中回想起“灵魂”二字时，同时总会形成一个有形体的意象。当两个意象同时并呈于他心中时，則他自然容易以为他在想象或虛构一个有形体的灵魂，因为他不能分別名字与实物的区别。希望讀者現在不必急于去駁倒这种錯誤，如果讀者試仔細留意这里所举的例子和下面所說的，就会覺得用不着去辯駁了。

虽說是一切意思均可用語言表达出来。但有如上面所說，人于自然所知愈少，則愈容易多多虛构；如树木說話，人在轉瞬之間就变成石头或变成泉水，鬼魂出現在鏡子里面，无中生有，甚或神灵变成野兽，或轉成人身，以及其他类此的东西，不可胜数。

(五九)有的人或許以为虛构只受虛构的限制而不受知性的限制；換言之，当我形成了虛构的觀念，并依我的自由意志確認此虛构的觀念以某种形式存在于自然中后，从此我便不复能設想它以別种方式而存在了。譬如，我曾“虛构”——姑且順着他們說——物体的性質为如何，曾依我的自由意志使我自己相信这一物体实如我所虛构那样，那末，我便不复能虛构——譬如說——蒼蠅有无限大；同样，我既虛构灵魂的本質是什么样子，我便不复能虛构灵魂为正方形之类。

(六〇)但是对于这种說法必須更加研討。第一，他們如果不否認获得一些知識的可能，則他們必須承認有获得一些知識的可能。如果他們承認有获得一些知識可能，則凡他們所說的关于虛构的話，必定仍然可以适用于知性。如果他們否認获得一些知識可能，讓我們这些自知我們具有一些知識的人，試看他們究竟是什么意思。他們說：灵魂不能感覺或知覺其自身以及任何存在的東西，但是它只能感覺或知覺那本身既不存在，也不存在于任何地方的東西。这就是說，灵魂只能凭其自己的力量創造出与实际事物毫无关系的感覺或觀念。因此他們差不多把灵魂認作上帝。他們更进一步說，我們或我們的灵魂具有一种自由，可以限制我們自己或我們的灵魂，甚或它自身的自由。因为当灵魂既虛构一些東西并且承認它們存在后，則它便不能再想象或虛构別的東西了，而且为它最初的虛构所限制，灵魂不能再想象些与它正相反對的東西了。这样一来，他們为了維持他們的虛构起見，便不能不全盤承認我剛才所举出的那些妄誕的東西了。这实在值不得煩勞我們提出

証明加以駁斥。

(六一)对于他們那些无意識的話，且不用去理会，我們只須注意从他們所說的話中去寻出有补于我們所討論的問題的真理，这就是：①当心灵注意对虛构的或本質上自相矛盾的东西，加以反复思索，以求了解，而推出依理应有的結論时，便很容易发现它的錯誤。但是假如这个虛构之物，按其本性說是真的，則当心灵注意到它，以便了解它而推出它所包含的真理时，則心灵就可以順利进行而无滯碍。同样，正如我們剛才所明白見得，对于謬誤的虛构加以檢討，則知性立刻就可以指明其虛妄之处，以及从其中推出的不通的結論。

(六二)所以只要我們对于一物有了明白清楚的認識，我們实在用不着害怕有什么虛构。因为如果我們偶尔說人轉瞬間即变成了禽兽，这只是异常空泛的說法罢了，在我們心中还没有形成概念，换言之，还没有形成观念或主詞及宾詞的联合呢。因为如果有了这样一种概念，那么，我們必須立即去寻求如何或何以致此的原因与經過。足見在說那話时，我們对于主詞以及宾詞的性質，都还未曾注意到。

(六三)再則，只要第一个观念不是虛构的，而所有別的观念都是从它推論出来的，則过于匆促的虛构作風便将漸漸消失了。还有一层，虛构的观念决不能清楚明晰，而总是混淆的，而且一切的混淆，都由于心灵对于整个的或者由許多部分組成的东西只知道其一部分，而不能辨别已知与未知，此外复由于心灵同时注意一个包含許多成分的东西而不加辨别。因此可以推知，第一，如果一个

① 我的說法虽然好象是从經驗中綽繹而来，但是因为我还没有加以証明，也許会有人認為毫无足道。所以这里附加証明，以作要求得到証明的人的参考。天地間既然沒有違反自然規律的东西，既然万物的生成都依照一定的規律，所以每一事物必定有其一定的結果，据此可見，心灵既得到一物的真观念，必定要进而客觀地形成那物的結果的观念。請參看下面討論錯誤观念的地方。

觀念的對象是簡單的，則這個觀念必然清楚明晰；因為對於簡單的東西，我們不能知其部分：不是知其全體，便是毫無所知。

(六四)由此可知第二，如果將一個許多部分組成的東西，在思想中分析成為最簡單的部分，各個加以研討，則一切混淆皆可消除。又可知第三，虛構的觀念決不是簡單的，而是自然界中許多的事物和動作的混淆的觀念湊合而成的，或可更妥當地說，是由于同時考察這些多数的不同的觀念而並未經過理智的承認。^①因為如果虛構的觀念是簡單的，那就必定會是清楚明晰的，而且應該是真的了。如果虛構是明晰的觀念組合而成，則這個組合體也必定會是清楚明晰的，而且應該是真的了。譬如，我們既然知道圓形的性質和方形的性質，則我們決不復能聯合兩個觀念而構成一方圓形或方形的靈魂之類。

(六五)我們現在可以再簡略地作出推論，並且看一看，何以我們用不着害怕虛構會與真觀念混淆起來的道理。因為就我們前面所說的第一種虛構而論，虛構的對象既然已經明白認識到，我們也已經見到，這種被明晰認識的東西以及其存在的自身即是一種永恒的真理，對於這種東西，我們是決不能虛構的。但是如果所虛構的東西的存在不是永恒的真理，則我們只須比較那個東西的存在和它的本質，並同時注意自然的秩序，便可以辨別其真妄。至於說到第二種虛構，即我們所謂由於心靈同時考察自然界許多不同的東西和動作混淆在一起的觀念，沒有經過理智的承認而形成的虛構，我們也已經見到，一個極簡單的東西，是只能明白認識而不能虛構的，同樣一個複合的東西，若我們分別注意構成這個複合體的

① 注意：就虛構的本身而論，與夢並沒有多少區別，只是在夢中沒有當我們清醒時借感官所感覺到的外來原因。因此有人推論，說：在夢寐的時候所有的現象，並不是由外面的事物刺激起來的。但是我們立刻就要指出，錯誤是醒人的夢：如果錯誤到了某種程度便稱為夢囈。

各簡單部分，也是不能虛構的，甚且关于这些东西我們即使欲虛構一些不真實的動作也是不可能的；因為我們同時必須探究該項動作所以發生的狀況及原因。

(六六)上述各點既已明了，現在我們可以進而研究錯誤的觀念，以便考察其何以發生，并可看出我們應如何謹防，才可以不致陷入錯誤的表象。我們既然已經研究了虛構的觀念，則這兩件事已不復很難。因為虛構的觀念與錯誤的觀念間並無別的区别，除了後者還須以〔意識的〕承認為前提，換言之，有如前面所指出那樣，當〔錯誤的〕表象 (*repraesentantia*) 發生時，我們實在尋不着任何原因，如象發生虛構時那樣，可據以推知這些表象並非起于外界事物；因此錯誤的觀念實無異于醒着或睜開眼睛作夢。所以錯誤的觀念，無論关于——或可以較妥當地說——無論涉及本質已經知道的事物的存在，或是涉及事物的本質，都與虛構的觀念恰好相同。

(六七)凡涉及存在的錯誤觀念，可用與改正虛構觀念相同的方法去加以改正。因為如果這些被認識的事物的本性包含必然存在，則對於這類事物的存在我們決不會陷于錯誤。但是如果一物的存在，不象它的本質那樣，是一個永恒的真理，反之，它的存在之必然性或不可能性均依賴外因，則我們必須採取上面所說的處理虛構的方法去處理它，因為改正虛構觀念與改正錯誤觀念的方法是相同的。

(六八)至于說到另外一種錯誤的觀念，即涉及本質或者又涉及動作的錯誤觀念，這類表象必定永遠是混淆的，而為自然界許多事物不同的、混淆的表象所組成，例如，相信樹林、圖象、禽獸、以及其他事物中皆有神靈；相信有種種物體，一經組合，可以構成理智；相信死人能夠思想、走路和說話；並且相信上帝可以受騙之類。但清楚明晰的觀念是決不會錯誤的。因為清楚明晰地把握着的事物

的觀念，或者是簡單的觀念，或者是由簡單的觀念組成的，換言之，就是从簡單的觀念推繹出來的觀念。只要一個人知道什麼是真理或什麼是知識，同時並知道什麼是錯誤的性質，他就能够見到最簡單的觀念不會有錯誤。

(六九)至于說到什麼是構成真理的形式*，無疑的，真思想與錯誤思想的區別不僅在於外表的標志，而主要的乃在於內在的標志。因為，如果一個建築師形成一個正確的建築物的觀念，即使這個建築物從來沒有存在過，甚至將來決不會存在，他的思想仍然是真的，而且不論這建築物存在與否，他關於建築物的思想仍是同一的思想。反之，譬如有人說彼得存在，但他又不知道彼得存在，則這個思想，就說這話的人而論，便是錯誤的，也可以說，即使事實上彼得真正存在，這話也不是真的。“彼得存在”這話是真的，惟有說這話的人確實知道彼得存在。

(七〇)由此可知觀念的自身就具有某種真實的東西，可據以辨別真理與錯誤。對於這種真實的東西我們必須加以探究，庶幾可以尋得一個最好的真理的規範——因為我們曾經指出，我們必須遵循一個真觀念的規範以規定我們的思想，並且我們曾經說過，這個方法是一種反思的知識——且可借以知道知性的特性。但我們不能說真觀念與錯誤觀念的區別，在於真思想能認識事物的第一因(*prima causa*)，雖說由於能够認識事物的第一因，它便與錯誤的思想大有區別，有如上面所解釋那樣。因為思想之所以稱為真，乃由於它客觀地包含着某種原則的本質，而這個原則乃是在自身內並通過自身而被認識，是沒有原因的。

(七一)所以真思想的形式必定在思想自身內而不依賴別的東西

* 按這裡所說的“真理的形式”以及下面第七十一節所說的“思想的形式”的“形式”都應作“本質”、“實質”解。下文所謂“內在的標志”就是指形式而言。形式在斯賓諾莎書中一般都是指本質、實質，而不指表面的“外表標志”。——譯者

西；并且它不承認所知的对象为原因，而必須依靠知性自身的力量和性質。因为如果我們假設知性認識一个从来沒有的新东西，如有許多人对于尚未創造万物以前的上帝的理智所具的觀念（这种觀念显然不能起自对象）而从这个觀念正确地推演出許多別的觀念，則所有这些思想将必完全是真的，且不为外界事物所决定，而仅依靠知性自身的力量和性質。所以构成真思想的形式，必須于思想自身中去寻求，而且必須从知性的本性里推演出来。

（七二）現在为了詳細研究此点起見，試建立一个真觀念于我們心目中，这个真觀念的对象，我們十分确切知道，仅依靠我們思想的能力而沒有在自然中的对象。因为在这样的觀念里，从上面所說的看来，我們更可以容易研究我們所要研究的。例如，要构成一个圓球的概念，我可以随意假設一个原因，說由于一个半圓形繞着它的中心旋轉，并由于它的旋轉就构成了一个圓球。这个觀念無疑是真的，虽然我們明知在自然界里沒有圓球是这样形成的，但这个觀念仍然是真的，而且是形成圓球的概念最容易的方式。但必須注意这个觀念承認半圓形可以旋轉，这种說法，如果不与圓球的觀念联合，或者不与决定这种旋轉运动的原因联合，或者一般講来，讓这种說法孤立起来，都会是錯誤的。因为那样，心灵就会仅注意半圓形运动的說法，而运动一觀念既不包含在半圓形的概念之中，又不起于能够产生运动的任何原因的概念之中。所以錯誤起于对某种事物有了某种認識，而这种認識又不包含在我們对于某种事物所形成的概念之內，犹如动或靜之于半圓形。由此可知，簡單的觀念必定是真的，例如动、靜、量等簡單的觀念。無論这些簡單的觀念所确指的是什么，它們所包含的內容正与概念相符合，而不能超出其範圍。所以我們可以随意形成簡單的觀念而沒有陷于錯誤的危險。

（七三）現在剩下的問題，只在于探究凭什么力量我們的心灵

能够形成简单的观念，并且这种力量可以扩张到什么限度。因为研究这点有了收获，就可以容易见到我们所能达到的最高知识。当然，这种力量毫无疑义地是不能扩张至无限度的。因为如果我们对于任何事物有所肯定，而这种肯定又不包含在我们对于这物所形成的概念之内，这显然表示我们的认识有了缺陷，或者我们有了片断的或割裂的思想和观念。因为我们已经看到，半圆形的运动这一观念如果孤立在我心中，便是错误的，但如果和圆球的概念联合，或和任何决定它运动的原因的概念联合，它便是真的观念。因此，如果最初看来，真的或正确的观念之形成乃基于能思维的存在本性，那么，无疑的，不正确的观念之发生，乃是因为我们是一个能思维的存在的一部分，而我们的心灵有时是全部地，有时仅是部分地为它的思想所构成。

(七四)但说到这里，还有一点必须注意，这一点于讨论虚构时虽不值得提出，但实足以引起极大的错觉：这就是当有一些东西既在想象中又在知性中，这就是说，它们是清楚明晰地被认识着；因此只要我们不把明晰的与混淆的区别开，则确定性或真观念就会同不明晰的观念混淆起来。例如，有一些斯多葛派人，也许因听见“灵魂”这个名词，又听说灵魂是不灭的，这他们只是在想象中模糊地觉得如此；他们又想象着且同时也知道精微的物体可以穿透一切物体，但本身又不是任何物体所能穿透。当他们同时想象着这几种观念时，兼之又以为这些观念都具有公理般的确定性，于是他们便确实相信心灵就是这种精微的物体所构成，而这些精微的物体是不可分的，等等。

(七五)但是我们可以不受这种说法的迷惑，如果我们能够努力对一切表象依照一个真观念的规范加以考验，并且如篇首所说，对于从传闻和泛泛经验得来的表象，特别小心提防。再则，这类的错觉乃起于对事物的认识过于抽象。因为我既然认识一物的真对

象，則我決不能應用它的概念于別的事物上面，這是不言而喻的。最後，錯覺的起源由於我們不能了解整個自然的原始成分，因此我們進行研究時，便沒有適當程序，誤將自然與抽象原則混淆起來，這種抽象原則，本身雖是真的公理，但一經誤用，則我們就會陷於混亂，並顛倒自然的法則。如果我們進行研究時，盡量減少抽象，且從原始成分着手，亦即盡量往後追溯，從自然的泉源或本源處着手，那麼對於這類的錯覺，我們實在用不着害怕。

(七六)至於說到自然的本源的知識，我們更完全用不着害怕會與抽象的概念混淆不清。因為一個抽象的概念，正如一切一般的概念那樣，它在我們知性中所概括的遠較構成這一概念的內容並真實存在於自然中的個別事物更為廣泛。再則，自然中有許多事物，其間的差別可以說是異常細微，幾乎為理智所不能分辨，因此對於這些事物如果加以抽象的認識，便很容易將它們相互混淆起來。但是自然的本源，我們下面便可知道，既不能抽象地或概括地認識，且在知性中所包括的範圍，又不能超出它在實在中所占據的領域，而且與變滅無常的事物也毫無相似之處，因此只要我們具有真理的規範，有如上面所說，實不致有陷於混淆的危險。這個本源就是唯一無限的存在，^①換言之，這就是整個存在，^②在它以外，更沒有存在。

(七七)以上都是關於錯誤觀念的討論。現在還必須研究可疑的觀念，這就是說，還必須研究什麼可以引起我們懷疑，並且同時

① 這種存在並不是表示神的本質的屬性，我將於我的哲學中指出。（按斯賓諾莎意謂這種存在即是神或自然的本身，不是神的屬性。參看《倫理學》第一部分關於神、實體的界說。——譯者）

② 這點已於上面證明。因為這種存在如果不存在，乃決非我們所能設想；*如是則心靈所能認識的東西將較自然所具有的東西為多，這據上面所指出，乃是錯誤的。

* 按別的版本都作“因為這種存在如果不存在，它就決不能被產生”，意思不清楚，茲依格布哈特德文本譯成“因為這種存在如果不存在，乃決非我們所能設想”。這與斯賓諾莎著《倫理學》第一部分第十一命題的第一個證明所說的正相符合。——譯者

如何可以破除这种怀疑。这里我是指心中的真正怀疑而言，并不是指我們随处可以看見的一些人，口头上所說的怀疑，而究其实他們心中却毫无所疑。对于这类人的医治，不屬於这里所研究的方法課題之內，或許应屬於成見的研究和校正的範圍。

(七八)人心中沒有任何怀疑是起于被怀疑的对象本身。换言之，如果心中只有一个观念，不論这观念是真的或妄的，均不会引起怀疑，也不会引起确信，但仅仅是一种感觉。因为这个观念的自身，除了是一种感觉外，更不是别的。而怀疑之起乃由于有另一个观念，但这个观念又不够明晰清楚，可以使我們对于所怀疑的东西，下一确定的判断。这就是說，引起我們怀疑的观念必定不是清楚明晰的观念。例如，假如有人或由于經驗，或由于別的原因，从来沒有想到过感官有时会欺騙人，他就决不会怀疑究竟太阳比表面看起来为更小或更大。所以乡下的人一聽見太阳远比地球为大时，常不免表示惊异。但是当他們一經反思感官的欺騙性，^①便会发生怀疑；經過怀疑后，如果我們对于感官有了真的知識，并且知道远距离的东西是如何經過感官的功能而呈現于我們前面，則一切怀疑都会消釋。

(七九)因此，我們不能借口称天地間有一个欺騙人的上帝，能使人对于最确定的东西发生錯覺，因而对于真的观念便加以怀疑，除非我們对于上帝沒有清楚明晰的观念；这就是說，除非我們思索我們关于万物本源的知識时，不能找到任何东西足以教导我們，使我們清楚地認識，上帝并不是一个欺騙者，就象我們思索三角形的性質时，我們清楚地認識到，它的三內角之和等于两直角那样。但是当我对于上帝有了明晰清楚的知識，象我們对于三角形的知識那样，則一切怀疑便都可消除了。并且因为，當我們获得了三角形

① 这就是說，他也知道感官有时欺騙人，但是他只是模糊地知道如此，因为他不知道感官如何欺騙人。

的知識時，雖說我們並不確實知道究竟有沒有一个太上的欺騙者在欺騙我們，我們仍然能够達到对三角形的清楚明晰的知識；同樣，雖說我們並不確實知道究竟有沒有那样一个太上欺騙者，我們也能達到对上帝的清楚明晰的知識，但是只要我們一旦獲得了這樣的关于上帝的知識，象我上面所說，它就足夠消除我們对于一切清楚明晰的觀念的任何懷疑。

(八〇)所以，如果我們能依照正当次序进行研究，首先研究應該首先研究的東西，不要割裂事物的联系，并且在沒有解答問題以前，知道如何規定問題的性質和範圍，那么，我們所獲得的觀念便全是最確實的，換言之，全是清楚明晰的了。因为所謂懷疑不是別的，即是心靈对于事物的肯定与否定的保留，如果不是由于对某些東西的无知，使其对于所要認識的東西缺乏完備的知識，則心靈將必毫不遲疑地加以否定或肯定。由此可見懷疑的發生总是由于我們对于事物的研究沒有依照正当的次序。

(八一)以上就是我約許在方法的第一部分所要討論的。為了不要省略任何关于知性和它的能力的知識起見，我將簡略地討論一下記憶与忘記。关于這個問題最值得注意的，就是有了理智的帮助和沒有理智的帮助，都足以使記憶力堅強。就前一点來說，一物愈易理解，便愈易記憶，反之，愈難理解，便愈易忘記。例如，許多沒有关联的字雜湊在一起，比較同樣的字，排列成一個故事，便難于記憶多了。

(八二)但是沒有理智的帮助，有时也可以使記憶力堅強：想象力或者所謂共同的官能為某种个別的对象所刺激而起的力量，就可以促使記憶力堅強。我說“个別的”，因为想象永远只可为个別的事物刺激起来。例如一个人单是讀一篇浪漫小說，只要他不讀同性質的別的小說，他必定記憶得較完全些，因为那一篇小說可以单独活躍在他的想象中。但是假如我們讀了几种同類的小說，我

們将会同时想象着各种小說的內容，而容易混淆起来。我又說“物体”，因为想象只可为有形体的物体刺激起来。現在既然有了理智的帮助和沒有理智的帮助，均可使記憶力坚强，由此可以推知，記憶与理智必有区别，就理智本身而言，既不包含記憶，也不包含忘記。

(八三)那末，究竟記憶是什么呢？記憶不是別的，即是头脑对于印象的感觉，并且有一定的時間观念伴随着这种感觉。^①这一点由回忆也可以看出来。因为在回忆中，心灵回忆到过去的感觉，但是不把它認為在連續的時間中。所以对于这一个感觉的观念，不是感觉在時間中的持續，换言之，不是記憶。但究竟观念本身是不是会由于記憶而受到歪曲，在我的哲学中将可看見。假如有人覺得这說不通；他只須細思上面所举的关于讀小說的例子，就可以知道，一物愈独特便愈容易記憶。而且一物愈容易理解，也愈容易記憶。因为对于最独特且可充分理解的东西，我們必定能够記憶而絕不致忘記。

(八四)現在我們已經指出真观念与其余的表象的区别，并且已經指出虛构的观念、錯誤的观念等等，如何起源于想象，换言之，如何起源于某种，可以說是偶然的不相連屬的感觉，而感觉又并不是出于理智的力量，乃是起于外界的原因，即按照身体，在醒时或睡时，受种种不同的刺激(motus)*而起。总之，無論你对于想

① 如果感觉的時間不确定，則对于那物的回忆即不完全；此点已为每一个人所熟知。因为，为了加强我們对于听来的事物的信念起見，我們常常問这事是在什么时候什么地方发生的。虽然观念的自身在心中有其時間性，但我們总是习于借某种运动为尺度去規定它的時間，而运动这一观念又是借想象的助力所构成，所以我們还未曾看見有屬於純粹理智的記憶。

* “刺激”拉丁文为 motus，一般譯为运动。下文第九十一节提到“身体的偶然的刺激”，与此相同。各种英文譯本皆直譯作 motion(运动)，只有格布哈特德文譯本譯作“Anregungen”及“Erregungen”，都是“刺激”的意思。这里采取德文本的譯法。

——譯者

象采取什么看法，但是你必须承認想象与理智不同，而且必須承認心灵由于有了想象便处于受动地位。但是这并无关紧要，只要我們知道想象是无确定性的，心灵由于想象而受动，并且同时知道如何借理智的助力，我們可以不受它的束縛。因此讀者幸勿惊异，以为我在沒有証明身体和別的必然事物存在以前，就在討論想象，討論身体以及身体的性質。因为我已經說過，这些都无关紧要，只要我們知道想象是无确定性的，使心灵处于受动地位，等等就行了。

(八五) 我們已經指出：(一)真觀念是簡單的或由簡單的觀念構成的，(二)真觀念能表示一物怎样和为什么存在或产生，(三)真觀念的客觀效果在心灵中，与其对象的形式本身相符合。这与古人所謂真知識是基于由原因推出結果的說法是相同的，不过，就我所知，他們决不是象这里所理解的那樣，即認心灵遵循一定的規律而活动，就好象一个精神的自动机。

(八六) 由此看来，在开端所能容許的範圍內，我們曾經获得对于我們的知性的知識和真觀念的規範，因此我們已不复害怕会将真觀念与錯誤的或虛構的觀念混淆起来。并且我們也不会惊异，为什么我們能了解許多并不屬於想象的东西，为什么有許多想象中的东西又与理智大相違反，而另外有許多想象中的东西却与理智互相一致。因为我們知道想象所以产生的过程，想象所依照一些的法則，——但大异于理智的法則——而且心灵因为想象的关系成为受动。

(八七) 由此足見那些对于理智与想象不加精确區別的人，是如何容易陷入极大的錯誤！如認广延(extensio)居于一定的地点，必定是有限的，广延的各部分是真實地各个不同的，并且認广延是万物原始的而且是唯一的基础，它有的时候所占的空間較別的时候为多，諸如此类的錯誤，完全与真理相違背，我将于适当地方另

加闡明。

(八八) 至于名詞既是想象的一部分，換言之，我們所以能虛構許多觀念，皆由于我們因身体的特种状态，模糊地在記憶中連綴名詞所致。所以無疑地，名詞，和想象一樣，如果我們稍不注意，即可以引起許多重大的錯誤。

(八九) 不但如此，文字的排列既是任意地依照民眾的了解力的程度為準的，所以它們只是表示事物在想象中的情況的符號，而不表示事物在理智中的實質。從我們對於只在理智中不在想象中的東西常常給以否定的名稱，如無限、無形体等的事實看來，我這種說法，顯然是明白無疑的。而且有許多事物本來是肯定的，也是用否定的名詞來表示，如稱之為非創造的、非依附的、無限的、不朽的等等。因為對於這些負名詞的反面，遠為易于想象，所以最先為古人所想到，而占有正的肯定的名稱。我們肯定或否定許多事物，因為語言的性質容許我們肯定或否定，而不是事物的本性容許我們那樣作。假如我們不明白這個道理，很容易把錯誤的東西當作真的東西。

(九〇) 此外還另有一個引起混淆的最大原因，足以阻止知性的自己反省，也必須避免。這就是如果我們對想象與理智沒有加以區別，我們便會以為愈易于想象的東西愈為明晰，並且以為我們所想象的東西就是我們所理解的東西。因此我們把本來是在後的放在前面，把本來是在前的東西放在後面，將研究的正當次序顛倒，以致不能獲得任何正確的結論。

五 論界說

(九一) 現在为了最后过渡到方法的第二部分^①起見，我将首先闡明这种方法所要达到的目的，其次指出达到这种目的的工具。所要达到的目的即在于获得清楚明晰的观念，这就是說，在于寻求純粹是出于心灵而不是由于身体的偶然的刺激而起的观念。并且为了把所有的观念归結到一个观念起見，我們將設法把所有的观念按照那样一种方式加以联系和排列，以便心灵可以尽可能客观地既从全体又从部分，以反映自然的形式。

(九二) 至于第一点，我已經說过，为了达到我們最后的目的，必須純粹由一物的本質或由它的最近因去加以理解。因为假如那物是自在之物，或者如一般所說，是自因之物，則必須單純从它的本質去認識它。但是假如那物并非自在，而須有原因才能存在，則必須从它的最近因去認識它。因为，真正講来，对于結果的知識不过是获得的对于原因之較完全的知識罢了。^②

(九三) 因此我們对于事物的研究，決不容許根据抽象的概念去推論；我們必須极端小心不要使仅仅在我們理智中的东西与现实界的东西混淆起来。但最好的推論必須从一个肯定的特殊的本質，或者从一个真实的正确的界說里推論出来。因为如果單純由普遍的公則出发，知性是不能达到个别事物的，因为公則外延至无限，不能决定知性使特殊地考察这一个別事物，而不去考察另一个

① 这部分繼第一部分而出的主要規律，即在于严密考察我們借純粹理智所获得的一切观念，以便我們可以把这些观念与我們从想象得来的观念区别开，这种区别可以从想象和理智各自的特質里寻找出来。

② 注意：由此足見，我們不能够对于自然的任何东西有所了解，而不同时增进我們对于第一因或上帝的知識的。

別事物。

(九四) 所以研究的正当途徑即在于依一定的界說而形成思想。对于一物的界說愈好，則思想的进展愈容易有成果。所以方法的整个第二部分的关键即在于知道良好的界說应有的条件，并且知道寻求良好界說的方式和步驟。現在先討論界說的条件。

(九五) 一个界說要可以称为完善，必須解釋一物的最內在的本質(essentia)，而且必須注意，不要拿一物的某种特質(propria)去代替那物的本身。为了表明我的意思，但又为了避免所举出的例子足以令人誤会我是在指摘別人的錯誤起見，我将举一个抽象的东西作例，对于这个抽象的东西，無論如何去下界說，都无关紧要，例如圓形。如果将圓形界說为一个由中心到周边所作的一切直綫都是等长的图形，如是則每个人都可看出，这个界說仅仅說出了圓形的一个特質，而不能表明圓形的本質。正如我剛才所說，这一点对于圓形或其他理性的东西，虽屬无关紧要，但对于物理的及眞实的东西來說，关系便极其重大，因为如果不知道一物的本質便无法知道一物的特質；假如我們略去本質不論，則我們必然将会顛倒那應該符合自然的联系的理智的联系，因而我們將达不到我們的目的。

(九六) 为了避免这种缺点起見，关于界說須遵守下列各条：

一、对于被創造之物下界說必須包括它的最近因。按照这条規則，則圓形的界說就應該这样：圓形是任何一根一端固定的另一端轉动的直綫所作成的图形。这个界說显然包括圓形的最近因在內。

二、一物的概念或界說應該是这样，即當我們单就該物自身而不把它与他物相联結来考察时，該物的一切特質，必須都能从它的界說里推出，有如在剛才所举的圓形的界說里看到的那样。因为从剛才对于圓形的界說里，可以明白推出一切从中心点到周边

的直綫皆屬等長的特質。至于說到這是界說的必要條件，則凡是對於這個問題思索過的人必定都很明白，用不着再費神去證明，也用不着費神去指出何以從界說的第二個必要條件，可以推知每一個界說必定是肯定的。——我所說的是理智的肯定，而沒有注意到字面的表達，因為由於文字的缺乏，有時意思上雖是肯定的東西，在字面上却用否定的方式表達出來。

（九七）對於非創造之物立界說必須滿足下列各條件：

一、這界說須排除任何原因，這就是說，無須於非創造之物的存在以外，另去尋找其他的原因來解釋它。

二、這物的界說既已成立，必不可為它的存在與否一問題尚留余地。

三、就關於心靈而言，界說必不可包含可以轉變成虛字的實字，換言之，必不可用抽象的概念來解釋。

四、最後，——雖然這點前面已屢次說過，這裡無須再提——一個必要的條件為：那物的一切特質都必定可以從它的界說推出。所有這些，對於深切注意的人都是十分明白的。

（九八）我又曾說過，最好的推論必須從一個特殊的肯定的本質推演而出：因為一個觀念愈特殊，便愈明晰，從而也就愈是清楚。因此我們必須盡量尋求關於特殊事物的知識。

（九九）就推演的次序而論，為了使我們所有的觀念都可以按次序排列，並連貫起來起見，我們必須盡先依理性的要求去探討是否有一個存在——如果有，它的本性如何——它是萬物的原因。這樣一來，則它的客觀的本質又可為我們一切觀念的原因。于是有如前面所說，我們的心靈可以盡量完全地反映自然。因此心靈可以客觀地包含自然的本質、秩序和聯系。由此足見，這是萬分必須：把我們的一切觀念都從自然事物或真實存在推出，盡量依照由此一實在到另一實在的因果系列，這樣就可以不致過渡到抽象的

和一般的概念：既不由抽象概念推論出真實事物，也不由真實事物推論出抽象概念。因為兩者都足以扰乱理智正確的進展。

（一〇〇）但是必須注意，我這裡所謂因果系列和真實事物的系列，並不是指變滅無常的個別事物而言，而是指固定的和永恒的事物的系列而言。因為要想追溯變滅無常的個別事物的系列，實為人类的薄弱的理智所不可能，一則事物的數目非人力所能指數，再則每一事物的環境變化無窮，而其環境的每一變化都可以作該物存在或不存在的理由。因為它們的存在與它們的本質之間沒有必然聯系，或者如前面所說，它們的存在不是永恒的真理。

（一〇一）但是我們也沒有了解這些變滅無常的個別事物的系列的必要，因為它們的本質並不是從它們的存在的系列或次序推出，而它們的存在的次序，充其量只能供給我們以它們外表的跡象、關係或次要情況；所有這些都和它們的內在本質相隔甚遠。而內在本質只可以在固定的永恒的事物中去尋求，並且也可以在好象深深刊印在事物里面，而為一切個別事物的發生和次序所必遵循的規律中去尋求。是的，我們還可以說，所有變滅無常的個別事物都密切地、本質地（我可以這樣說）依存於固定、永恒的東西，沒有固定、永恒的東西，則個別事物既不能存在，也不能被認識。所以這些固定的永恒的東西，雖是個別的，但是因為它們無所不在，並具有弥漫一切的力量，在我們看來，即是變滅無常的個別事物的界說的類或共相，而且是萬物的最近因。

（一〇二）雖說這樣，但是要想達到對於個別事物的知識似乎有不少的困難須得克服；因為要想同時認識所有的事物實遠超乎人类理智的力量以外，但是認識事物誰在先誰在後的次序，我們已經說過，必定不能從其存在的系列求得，也不能從永恒之物推出，因為按照它們的本性，永恒之物莫不同時存在。因此除了我們用來認識永恒之物及其法則的工具外，我們必須另外尋找別的輔助

方法。但是这里并不是討論这个问题的适当地方，而且在我們对于永恒之物及其必然的法則还没有充分的知識，并对于我們的感官的性質还没有明了以前，也用不着討論这种方法。

（一〇三）在我們进行研究对于个别事物的知識以前，还有时间去討論足以幫助我們知道如何使用我們的感官，并如何依一定的規律和正确的次序去作实验，借以充分地規定研究的对象的輔助方法。这样我們最后就可以根据这种方法去規定事物的生成究竟依照哪种永恒之物的規律，而且我們从而也可以了解事物的最內在本質。所有这些我将于适当地方加以說明。这里，为了回到我原来的目的，我将只是設法指出足以使我們認識永恒之物，并根据上面所列举的条件以形成关于它們的界說的途徑。

（一〇四）要作到这一层，我們必須回忆上面所說过的話，就是，当心灵注意到任何思想，以便加以考察，而依照适当次序，从它推出應該推出的結論时，如果这思想是錯誤的，它必定会发现它的錯誤；但如果这思想是真的，則它就会順利地进行，沒有滯碍，由它推出种种真的結論来。这一点，我說，即是达到我們的目的所必需的。因为假如沒有这样一个根本原則，則我們的思想就沒有定准。

（一〇五）所以假如我們想要探討万物的本源，就必須有一个根本原則指导我們的思想去研究。再則，因为方法既是反思的知識本身，則这指导我們思想的根本原則除了是关于构成真理的形式的东西的知識，以及关于知性本身与知性的特質和力量的知識外，不能再是別的东西了。因为这点一經达到，我們就可以有一个根本原則，从这个原則，我們可以推出我們的思想，并可以寻出一条途徑，循此途徑，知性可以本其固有力量，或者以它自己的能力为准，获得对永恒之物的知識。

（一〇六）假如思想的本性即在于构成真的觀念，象我在方法

的第一部分所指出那样，那么现在必须研究我们所了解的知性的能力或力量是什么。因为我们的方法的主要部分既在对于知性的力量和性质加以透彻的了解，所以根据方法的第二部分讨论，我们不得不从思想和知性的界说本身去推出这种知识。

一〇七）但是直至现在为止，我们还未曾具有发现界说的规则，而且如果没有对于知性和其力量的本性或界说的认识，我们就不能制订出这些规则来。由此可见，或者知性的界说是自明的，或者我们对它什么也不能认识。但是知性的界说并不是绝对地自明的。因为在未能明了知性的本性以前，我们对于知性的特质，一如我们对于借知性所获得的一切事物，并不能清楚明晰地认识。所以如果我们对于知性的特质，有了明晰清楚的了解，则对于知性的界说，便容易明白。因此我们要在这里把知性的特质列举出来，加以考察，并且开始讨论我们求知的天赋工具。^①

（一〇八）我曾经大体上讨论过的并且明晰地了解的知性的特质如下：

一、知性自身具有确定性，换言之，它知道事物形式地存在于实在界中，正如事物客观地包含在知性中。

二、知性认识许多东西或绝对地构成某些观念，而又从别的观念以形成另外一些观念，譬如，知性无需别的观念即绝对地形成量的观念；反之，知性形成运动的观念时，必须先思考到量的观念。

三、知性绝对地形成的观念表示无限性；而有限的观念则是知性从别的东西推论出来的。例如就量的观念而论，如果知性从它的原因去理解它，则量便被认为有限，譬如，当知性认为由一个平面的运动而形成一个体积的观念，由一根直线的运动而形成平

① 参看上面三十一节及三十二节以下。

面的观念,最后,由点的运动而形成线的观念时,这些表象并不足以帮助我们对于量的了解,但是仅仅足以对量加以规定。这乃是由于我们在某种限度内认为这些观念都是由运动产生,而其实必须先有了量的观念,才可以形成运动的观念。并且我们还可以设想延长运动足以形成一条无限长的线,但是如果先没有无限之量的观念,我们便不能这样做。

四、知性形成肯定的观念较先于形成否定的观念。

五、知性观察事物并不怎样从时间的观点,而是在某种限度内从永恒的和无限数量的观点*。换言之,知性理解事物并不注意它们所占的时间,亦不注意它们的数量。但是当它想象事物时,则从某种数目和一定的时间与分量的观点去理解它们。

六、我们所形成的明晰清楚的观念,好象只是从我们本性的必然性里推出来似的,所以这些观念,似乎只是绝对依靠我们自己的力量。而混淆的观念,则恰好与此相反;混淆的观念的形成,每每违反我们的意志。

七、知性从别的观念所形成的事物的观念,可以在许多方式下为心灵所规定。譬如,为了规定一椭圆形的平面起见,心灵可以假想一个钉状物固系在一条直线上绕着两个中心点转动,或设想出无限多的点,与任何一条直线永远保持同样固定的关系,或以一个平面斜截一个圆锥体,如是或者倾斜的角度较大于锥顶的角度,或者设想其他无限类此的东西,以规定有限事物的观念。

八、那些愈能表示一物的完善性的观念就愈为完善。因为我们赞美一个设计一座普通房子的建筑师,并不如赞美一个设计一座宏丽庙宇的建筑师那样热烈。

(一〇九)对于其余与思想有关的东西,如爱情、快乐等,我们

* 无限数量的观点即不从数量绵延的观点,无限数量即无数量——如康德的先验法开辟的道路。——译者

可以无须多说,因为这些情感与我们现在所讨论的无关,并且除非先理解知性,便不能理解情感。因为假如完全取消观念,则也必定完全取消情感。

(一一〇)我们已经充分说明,错误的与虚构的观念并不是由于具有什么肯定的东西,因而被称为错误或虚构。其所以被认为错误与虚构,完全由于知识的缺陷。所以错误的与虚构的观念,作为错误的与虚构的观念,实在丝毫不能教导我们思想的本质。所以要知道思想的本质,必须从上面所列举的肯定的特质中去寻求,换言之,我们必须寻求一个为这些特质所从出的共同之点,有了这个共同之点则必有诸特质,没有这个共同之点,则诸特质亦随之被取消。 (余 缺)

譯 后 記

本篇的拉丁文原名为 *Tractatus de Intellectus Emendatione*。

翻譯这个册子所根据的和参考过的有如下各种版本：

一、格布哈特校訂拉丁文本《斯宾諾莎全集》第二卷第一至四十頁 (*Spinoza Opera*, II, herausgegeben von Carl Gebhardt, 1925, Heidelberg)。

二、格布哈特的德文譯本，見格布哈特主編德文本《斯宾諾莎全集》第二卷 (*C. Gebhardt: Spinozas Sämtliche Werke*, II, 1922, Leipzig)。

三、爱柳士(*Elwes*)的英文譯本，見爱柳士譯《斯宾諾莎的主要著作》第一卷，又見英文本“斯宾諾莎选集”(*Spinoza Selections*, ed. by John Wild, 1930, New York)。

四、波伊尔的英文譯本，見每人丛書本斯宾諾莎的《倫理学》及《知性改进論》合編 (*Spinoza: Ethics and Treatise on the Correotion of the Understanding*, tr. by A. Boyle, Everyman's Lib., 1922, London)。

本篇采取德文譯本的办法，分为五章，一一〇节。各种譯本有出入处或对于拉丁文原文解釋有不同处也大都以德文譯本为准。

本册在解放前曾以《致知篇》的書名由商务印書館印行过(一九四三年初版，一九四五年三版)。这次准备重新出版时，曾作了很多修改。在修改过程中，曾参考了 Я. М. 波罗夫斯基的俄文譯本。此外曾由商务印書館交来顧寿观同志的譯稿供修改时参考，这就使得我的譯文某些地方更接近原文，并减少譯文中一些錯誤和欠确切之处，对我很有帮助。但是这册譯本的錯誤和缺点可能仍然很多，希望讀者多提意見。

譯者 一九五九年九月